20952
B. 11. 7.
2 a

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Erster Band.

Berlin, 1845.

Verlag von Veit und Comp.

Johann Gottlieb Fichte's
sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Erste Abtheilung.
Zur theoretischen Philosophie.
Erster Band.

Berlin, 1845.
Verlag von Veit und Comp.

H. S. C. BIBLIOTHEK COBURG

Vorrede des Herausgebers.

Ueber den Umfang der gegenwärtigen Ausgabe von Fichte's sämmtlichen Werken in ihrem Verhältnisse zu den schon früher erschienenen „*Nachgelassenen Schriften*," so wie über den Plan und die Gründe ihrer Anordnung hat der Herausgeber bereits in der Ankündigung derselben Rechenschaft abgelegt: er verweist auf dieselbe und hat sie in dieser Absicht dem ersten Bande der sämmtlichen Werke wieder vordrucken lassen. Hier bleibt ihm nur noch übrig, *zuerst* über die Grundsätze, nach welchen er bei der Redaction derselben verfahren ist, *sodann* über den Gesichtspunct, aus welchem namentlich die streng wissenschaftlichen Schriften Fichte's zu betrachten sind, einiges allgemein Verständigende vorauszuschicken. Jetzt, wo dieselben, zum ersten Male vollständig und in geordneter Aufeinanderfolge, der Mit- und Nachwelt zu erneuetem Studium dargeboten werden, scheint es an der Zeit, über das Verhältniss der in ihnen niedergelegten philosophischen Grundansicht zu den gleichzeitigen Systemen ein wo möglich abschliessendes Wort zu sagen. —

In Bezug auf das Aeussere des Textes kam es zunächst darauf an, ihn nicht nur von den Druckfehlern zu reinigen, deren in den älteren Ausgaben nicht wenige, noch unerhebliche sich fanden, sondern auch die Verschiedenheiten der späteren Auflagen von den früheren, sofern sie nicht blosse Stilverbesserungen betrafen, genau anzugeben. So erscheint hier zuerst ein vollkommen festgestellter Text, in welchem manche früher unverständliche Stellen erst verständlich geworden sind, wie sich Jeder bei Vergleichung mit den älteren Ausgaben überzeugen kann. Kleine Ungleichmässigkeiten des grammatischen Theiles der Sprache glaubten wir dagegen stehen lassen zu müssen, indem diese Schriften zugleich als Quellen und Zeugnisse des Sprachgebrauches in einem bestimmten Zeitraume unserer Literatur dienen können.

Lateinische Typen wurden den deutschen vorgezogen, — für deren fernere Beibehaltung ohnehin wenig innere Gründe sprechen, — um dadurch den Gebrauch dieser Werke dem Auslande zugänglicher zu machen, von welchem wir uns ganz überflüssiger Weise durch jene gothisch-eckigen Schriftzüge zu unterscheiden suchen. — In Betreff der Rechtschreibung, deren Grundsätze und Anwendung jetzt noch so streitig und ungleichmässig ist, haben wir unter den bisherigen das wenigstens verbreitetste System derselben eingeführt, bis eine auf Sprachforschung und Etymologie gegründete Rechtschreibung allgemeineren Eingang und Gebrauch gefunden, indem wir für diesen Fall die sonst richtige Ansicht nicht theilen können, dass es gerade bei Werken, die auf eine Nachwirkung in der Zukunft zu rechnen haben, gerathen sey, wohlbegründete Sprachneuerungen, die irgend einmal allgemeine Geltung gewinnen werden, schon bei Zeiten einzuführen. Wir halten dies unangemessen bei Wer-

ken philosophischen Inhalts und schwierigen Verständnisses, wo nichts Ungewöhnliches oder Gesuchtes die Vertiefung in die Sache stören soll.

Endlich sind, um das Auffinden der Textanführungen in dem neuen Abdrucke zu erleichtern, die Seitenzahlen der älteren Ausgaben überall angegeben worden, so dass diese letzteren, die ohnehin allmählig aus dem Buchhandel verschwinden, für die Zukunft dadurch überflüssig werden. —

Die gegenwärtigen zwei Bände umfassen Alles, was zur Darstellung des theoretischen Theiles von Fichte's System gehört, sofern die nöthigen Ergänzungen aus dem „Nachlasse" zugleich dazu herangezogen werden, auf welche wir in der „Uebersicht" verweisen. Durch diese Zusammenstellung des innerlich Verwandten, in der äusseren Form aber von einander Unabhängigen, und durch das allgemeinere Bekanntwerden derjenigen Darstellungen der Wissenschaftslehre, welche, ohne Zweifel reifer, als die erste, im J. 1794 erschienene, dieser zur Auslegung und Berichtigung dienen können, wird nun auch das ursprüngliche System selbst in manchen Puncten anders erscheinen, als es bisher in der Regel betrachtet wurde. Manche Formel und Darstellungsweise, welche man dem System wesentlich erachtet hat, mit der man es, gleichwie mit einem charakterisirenden Schlagworte, bezeichnen zu müssen meinte, wird von jetzt als eine unwesentliche, bloss vorübergehende Ausdrucksweise erscheinen; — namentlich der vermeintlich unentbehrliche, das Wesen der Wissenschaftslehre enthaltende Hauptsatz: dass das Ich, sich setzend, eben damit ein Nichtich setze, als den „unbegreiflichen Anstoss," — unter welchem Ich sodann irgend ein substantiell Reales, wohl gar das individuelle Ich gedacht wurde, woraus man allerlei unbegrün-

dete Folgerungen zog und namentlich den unbegreiflichen Anstoss im Nichtich ungerechtfertigt fand. Jeder Kundige wird gestehen müssen, dass überhaupt innerhalb dieser Grundauffassung die Berichterstattungen, wie die Kritiken über das System verblieben sind.

Alle diese Voraussetzungen werden und müssen aus der Geschichte der neueren Philosophie verschwinden, wenn man, im Hinblicke auf die hier zusammengestellten, theils bekannten, theils unbekannteren, urkundlichen Darstellungen des Systemes, die einfache historische Bemerkung macht, dass von diesem ganzen formellen Apparate der ersten Wissenschaftslehre (1794), von den drei höchsten Grundsätzen, aus welchen das Verhältniss von Ich und Nichtich abgeleitet wird, von dem Hauptsatze dieser Darstellung: „*Ich setze im (unendlichen) Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nichtich entgegen*;" — von der ganzen, durch diesen Satz bedingten ersten Gestalt der Synthesen, schon in den nächsten Darstellungen der Wissenschaftslehre im „philosophischen Journale" (1797) kein Gebrauch mehr gemacht wird, und dass späterhin vollends die Nachwirkung derselben völlig verschwindet.*) Der unablässig umbildende und am Wenigsten

*) Die scharfsinnigsten Einwendungen gegen jene erste Darstellungsweise der Wissenschaftslehre, dass das Ich, indem es sich als absolut setzt, sich zugleich als beschränkt setzen müsse durch ein Nichtich, durch ein Anderes seiner selbst, dass seine Absolutheit darin bestehe, diese Absolutheit ins Unendliche aufzuheben, rühren von Herbart, dem damaligen Zuhörer Fichte's her (mitgetheilt in der Hartensteinschen Sammlung von Herbarts kleinen philosophischen Schriften in der Vorrede S. LII—LIV, Bd. I. Leipzig 1842). Zwar scheint der scharfsinnige Jüngling noch nicht in den eigentlichen Sinn und die Absicht des Systemes eingedrungen zu seyn, wonach weder der Begriff des absoluten Ich (der unbedingten Einheit des Subjectiven und Objectiven), noch der des begrenzten Ich, der endlichen Sub-

an der eigenen jeweiligen Gestalt haftende Geist des Urhebers hatte reifere und bezeichnendere Formeln gefunden, um den Einen Grundgedanken auszusprechen, in dessen erschöpfender Entwickelung die Wissenschaftslehre besteht. Wir dürfen uns darüber, ausser dem eben Angeführten, auf „*die Bestimmung des Menschen*" (1799) und vornehmlich auf die hier zum ersten Male abgedruckte „Darstellung der Wissenschaftslehre" vom J. 1801 berufen. Die letztere ist um so mehr hierin als urkundlicher Beleg zu betrachten, als sie zur Veröffentlichung bestimmt und ein Theil derselben (die 14 ersten §§.) schon zum Drucke ausgearbeitet war, während äussere Umstände die Vollendung verzögerten und unterbrachen. Entbehren dadurch die übrigen Theile dieses Werkes auch die Klarheit und scharfe Bestimmtheit der Darstellung, welche der erste Theil zeigt, so kann doch kein Zweifel bleiben über den wahren Sinn des Ganzen und über die charakteristischen Grundbestimmungen des Idealismus, der hier vorgetragen wird.

In diesem Werke nun hat das Ich dem Begriffe des „absoluten Wissens," als der *Einheit des Subjectiven und Objectiven,* — das Nichtich dem Begriffe des in dies Wis-

jectivität, aufgegeben werden konnte; aber sie deuten doch auf das Ungenügende der Form, das Ich ebensowohl als Unbedingt-Allbedingendes, wie als Bedingtes zu setzen, — um hier von Anderem zu schweigen, wozu jene frühesten Bemerkungen Herbarts, selbst in Bezug auf sein eigenes System, noch Veranlassung geben könnten. Wir wollen dem künftigen Geschichtsschreiber der Philosophie nicht vorgreifen, nach welchen Seiten hin er die hier vorliegenden Quellen bis in ihre Nachwirkungen hinein verfolgen will; aber er möge den Wink nicht unbeachtet lassen, wie an die Sätze: *dass Alles für das Ich und im Ich sey*, nicht die Naturphilosophie, nicht Hegel, sondern Herbart angeknüpft und sie weiter geführt habe (man vergleiche sein eigenes Zeugniss in seiner „*Psychologie als Wissenschaft*" Bd. II. S. 67.).

sen selbst fallenden Objectiven Platz gemacht, — die Unterscheidung zwischen dem unendlichen und endlichen (theilbaren) Ich, der eigentliche Grund der Unbestimmtheit der ersten Darstellung, indem hier das Ich zugleich als Princip und Principiat erschien, und dadurch der Grund unzähliger Misverständnisse dieser Lehre, war aufgegeben. Das unendliche Ich wurde das substantielle *Wissen* selbst, dessen Wesen und Wirklichkeit aus der Wechseldurchdringung des *absoluten Seyns* und der formalen *Freiheit*, seine Form daher aus der absoluten *Vollziehung* dieser Freiheit construirt wird, durch welche das absolute Seyn ein schlechthin *für sich* seyendes, im Wissen sich durchdringendes, *absolutes Wissen* ist, und seine Form die ebenso absolute, die *Ichform.* Aus beidem, dem Seyn und dem Wissen, — der allem Wissen zu Grund liegenden, aller Reflexion unaustilgbaren *Urrealität,* und der Form des Fürsichseyns, in welchem die absolute, aber formale Freiheit derselben sich vollzieht, — und aus der völligen Wechseldurchdringung beider, aus dem Sichwissen des absoluten Seyns und dem Seyn (Stehen, Realseyn) des absoluten Wissens, constituirt sich der Begriff des Absoluten. Das (empirische) Ich aber, das Bewusstseyn, fällt nun selber im absoluten Wissen auf die Seite des Subjectiven, einem *mit ihm zugleich,* nicht aber durch dasselbe, *gesetzten Objectiven* gegenüber, und *dies* ist als der ursprüngliche Standpunct des Idealismus der Wissenschaftslehre zu bezeichnen, wo das Ich, als selbst innerhalb der Disjunction fallend, in keinem Sinne mehr das Setzende seyn kann. Der ganze Schematismus der ersten Darstellung ist berichtigt oder schärfer bestimmt.

Man wird daher von jetzt an aufhören müssen, der ersten Wissenschaftslehre, als der ausreichenden und eigent-

lich authentischen Quelle des Systemes, einen Werth anzuweisen, welchen ihr Urheber selbst keinesweges ihr zugestand, wiewohl zugleich schon aus dem hier Gesagten hervorgeht, dass er den Grundgedanken desselben in den folgenden Darstellungen nicht (eigentlich niemals) geändert, vielmehr später nur einen tieferen und umfassenderen Begriff für ihn gefunden hat.

Fichte erklärte sich schon im J. 1797 in einem Schreiben an Reinhold*) über seine erste Wissenschaftslehre foldendergestalt: „Ueber meine bisherige Darstellung urtheilen Sie viel zu gütig, oder der Inhalt hat Sie die Mängel der Darstellung übersehen lassen. Ich halte sie für äusserst unvollkommen. Es sprühen Geistesfunken, ich weiss es wohl; aber es ist nicht Eine Flamme. — Ich habe sie in diesem Winter für mein Auditorium ganz umgearbeitet, als ob ich sie nie bearbeitet hätte, und als ob ich von der alten Nichts wüsste. Ich lasse diese Bearbeitung in unserem philosophischen Journale abdrucken (versteht sich, wieder aus den Heften bearbeitet). Wie oft werde ich sie noch bearbeiten!" Und vorher: „Meine Theorie ist auf unendlich mannigfaltige Art vorzutragen. Jeder wird sie anders denken müssen, um sie *selbst* zu denken. Je mehrere ihre Ansicht derselben vortragen werden, desto mehr wird ihre Verbreitung gewinnen. Ihre *eigene* Ansicht, sage ich; denn das Gerede, das hier und da über Ich und Nichtich, und Ichenwelt, und Gott weiss, wovon noch, sich erhebt, hat mich herzlich schlecht erbaut."

Mit diesen Erklärungen steht nicht im Widerspruche, dass Fichte in einer späteren Abhandlung (1806), welche

*) J. G. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel, von J. H. Fichte; Bd. II. S. 257. Vgl. S. 230. 31. 241. 259.

den Grundcharakter seines Idealismus in kaum miszuverstehender Klarheit ausspricht*), — ein Aufsatz, der gar keine Beachtung erhalten zu haben scheint, — die ältere Darstellung der Wissenschaftslehre für gut und ausreichend bezeichnet und hinzufügt, dass nie eine andere Lehre von ihm zu erwarten sey. Und dies mit Recht! Das hatte ja eben jene Wissenschaftslehre bis in ihr letztes Bollwerk hineinverfolgt und unter jeder Gestalt vernichtet, was Fichte als den Grundirrthum aller bisherigen Philosophie erkannt hatte, — das Objectiviren des Seyns, des Absoluten, kurz den Begriff eines „Dinges an sich," als das deutlich aufgewiesene Product eines unwillkürlichen Schematisirens im Wissen selbst, — während vielmehr das nur das wahre Seyn, die wahrhafte Realität ist, was in keinerlei Weise dem Ich bloss ein Objectives bleibt, welches vielmehr, selber dem Ich sich einverleibend, es ergreift und durchhaucht. Wenn wir das Wahre nicht leben und sind, wenn es *uns* nicht gestaltet und erfüllt, kommt nimmer die Wahrheit an uns. Und sofern du auch dann wiederum es objectivirst und aus dir herauswirfst, hast du es auf ewig dir entfremdet und in die Schatten der Unwahrheit, eines todt bestehenden Seyns, eingetaucht: es ist dir zum verblassten, nicht mehr von dir gelebten, — blossen *Resultate* geworden! Dies ist der Grundgedanke von Fichte's Philosophie und Weltansicht in allen ihren Gestalten: er konnte darum sagen, dass zur Erfahrung, zum Leben zurückzuführen, darein die nur in abgezogenen Begriffen lebende Zeitbildung wiedereinzusetzen, der innerste Geist und die Seele seiner Lehre sey.**) Hiermit war,

*) Nachgelassene Werke Bd. III. S. 356. 57.

**) Man vergleiche seine Erklärung im „Sonnenklaren Berichte" (1801) S. 12. 13. 170. 71. (alte Ausg.) mit der „Wissenschaftslehre im

als die *einzige* Realität und Wahrheit, die Idealwelt eröffnet worden, die inneren Offenbarungen der Ideen an das freie Ich: wie diese nur die Freiheit des Ich ergreifen können, nicht das an den Mechanismus des sinnlichen Erkennens und des Triebes gekettete, so sind sie auch einziger *Inhalt* der Freiheit und das wahre Seyn, während die Objectivität der Sinnenwelt, *weil* eben lediglich Objectives, Dingliches, todt Nothwendiges hier uns begegnet, nur die noch inhaltsleere Gestalt eines formalen, überhaupt aus sich anhebenden Wissens ist, die unmittelbare Existenz eines formalen Bewusstseyns, damit es von ihm aus zur Freiheit komme; und nur durch die Freiheit hängen wir mit dem Absoluten, als dessen Offenbarer, zusammen.

Zu dieser Weltansicht leitet nun die erste Wissenschaftslehre hinüber, indem sie von allen Seiten die Grundvoraussetzungen des entgegengesetzten, Dinge objectivirenden „Dogmatismus" zerstört und in ihre Grundbestandtheile auflöst. Das ist das Classische und Fundamentale jenes Werkes, das macht es zur frühesten Urkunde des neueren Idealismus, dass es an allen Grundformen des empirischen Bewusstseyns nachweist, wie das Wissen in ihnen lediglich sey ein Bestimmen und Begrenzen innerhalb eines, eben darum dem Wissen immanenten *Unendlichen*, dass das Unendliche selbst also Substanz und Inhalt des Wissens sey, dies daher ein wahrhaft überempirisches, alles Empirische (darum Begrenzte und Bestimmte) erst in sich setzendes Vermögen. Die Immanenz des Unendlichen im Wissen und Denken, mithin die Relativität und Unwahrheit aller bloss *endlichen* Bestimmun-

allg. Umrisse" (1810) §. 14., den „Thatsachen des Bewusstseyns" (1813) in den „Nachgelassenen Werken" I. S. 569 f., der „Wissenschaftslehre" vom J. 1812, in den „Nachgelass. Werken" II. S. 491. u. s. w.

gen und Gegensätze ist das eigentliche Resultat des Werkes, während die weitere Ergründung der Ursynthesen und Urdisjunctionen des Wissens hier noch nicht zu jener Klarheit gekommen, und so mit Einem Wurfe herausgehoben worden, wie es selbst schon in den nächsten Darstellungen der Wissenschaftslehre v. J. 1801 (hier zum ersten Male abgedruckt) und von 1804 geschehen ist (in den „Nachgel. Werken" Bd. II.), auf welche wir deshalb zunächst verweisen.

Wenn nun Fichte in jenem Briefe, wie in zahlreichen öffentlichen Erklärungen sagt, dass es ihm lediglich darum zu thun sey, die eigenthümliche Intuition des transcendentalen Idealismus zu erwecken, die Jeder, der sie ergriffen, sodann frei und selbstständig in *seine* Form zu kleiden habe: so wäre es unstreitig die Aufgabe der Geschichtsschreibung neuerer Philosophie gewesen, Fichte's Lehre vor Allem aus jener Grundanschauung zu charakterisiren. Schon das bisher Gesagte lässt nicht zweifeln, wenn man damit die meisten Berichterstattungen der neueren Geschichtswerke über jenes System vergleicht, dass dies fast nirgends geschehen sey; und auch hierbei — keinesweges aber hierbei allein — bestätigt sich die Bemerkung, wie bedürftig wir noch immer einer treuen und eindringenden Geschichte der neueren Philosophie sind, welche uns den wahren Gesammtbefund und Gemeinbesitz des bisher errungenen speculativen Gedankens in treffendem Bilde wiedergebe.

Hierbei würde zugleich sich zeigen, wie jenes System nicht im Widerspruche, sondern in tiefster Uebereinstimmung steht mit Allem, was die deutsche Speculation seitdem gewonnen, dass es auf eigenthümliche Weise das grosse, unvergängliche Princip des Idealismus darstellt. Und wie Fichte mit dem tiefsten Gefühle der Gewissheit auf der Wahrheit

dessen ruhte, was er in *bejahender* Weise aussprach und behauptete, so kann Jeder dies Gefühl nur theilen, der jenen Grundgedanken wirklich verstanden: dieser kann nicht untergehen oder zweifelhaft gemacht werden, so lange das Bewusstseyn der Ideen, als der einzig weltgestaltenden Mächte, der Genius und die Erleuchtung durch ihn in der Menschheit nicht untergegangen sind.

Um daher den Leser und den künftigen Geschichtsschreiber der neueren Philosophie sogleich in den rechten Gesichtspunct für das Verständniss der nachfolgenden Werke zu stellen, sey es erlaubt, hier vorauszuschicken, wie Fichte selbst sich über sein Verhältniss zu Kant und das Grundprincip seines Systems erklärt hat, — nicht an einzelnen Stellen, sondern nach dem Gesammtinhalte der hier mitgetheilten Schriften.

Daraus wird sich ergeben, dass die bisherige Ueberlieferung völlig unrichtig ist, diese Lehre als Subjectivitätsphilosophie, wie es die Kantische noch war, zu bezeichnen, dass sie vielmehr das Princip der *Identität* des Subjectiven und Objectiven, die Grundlage des ganzen neueren Idealismus, mit einer Klarheit und Entschiedenheit ausgesprochen, welche sie an den Anfang der gegenwärtigen Philosophie stellt, — dass endlich der *Mangel,* der allerdings in dem Systeme liegt, in der besonderen, nur halben oder theilweisen, Ausbildung dieses Principes seinen Grund hat, nicht in Ermangelung oder Verfehlung des Principes selbst. Ueber Letzteres wird noch in Folgendem Etwas zu sagen seyn.

Fichte selbst hat das Grosse und Weltgeschichtliche von Kants Entdeckung dahin bezeichnet, dass er die Speculation von dem Wahne eines dem Wissen äusserlichen, ihm heterogenen „Dinges an sich" befreit habe. Vor Kant nämlich

— freilich auch nach ihm, welcher in diesem Hauptpuncte gerade nicht verstanden worden sey, ebenso wenig als die Wissenschaftslehre, — habe man allgemein die Realität, das Absolute, in das objective *Seyn* gesetzt, in „das todte Ding, als Ding."

Dies aber als ein Letztes oder irgend Absolutes zu fassen, sey ein in sich selbst sich aufhebender Widerspruch: so gewiss es als Seyn oder Absolutes gesetzt oder begriffen wird, ist es selbst nur die Eine Hälfte, das Glied einer Disjunction, mit dem Nebengliede des *Denkens* oder *Bewusstseyns,* — welche Disjunction jedoch, da alles factisch Mannigfaltige, wie es auch Namen haben möge, auf diesen letzten Gegensatz von Denken (Wissen) und Seyn nicht nur zurückgeführt werden *könne,* sondern *müsse,* die schlechthin höchste Urdisjunction sey. Diese absolute Beziehung jedes Seyns auf Bewusstseyn habe Kant entdeckt und sey dadurch der Urheber der Transcendentalphilosophie geworden, in welcher das Ding *an sich* verschwunden sey. Was in Kants Werken, namentlich in seiner Kritik der reinen Vernunft, dem Ausdrucke nach damit nicht zu stimmen scheine, getraute sich Fichte durch eine Auslegung zu beseitigen, welche allein erst Kant mit sich in Uebereinstimmung zu bringen vermöchte. (Hierüber ist besonders „die zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre" v. J. 1797, Sämmtl. Werke Bd. I. N. 4., zu vergleichen.)

Wie aber sonst, so sey auch hier Kant nur bei der Disjunction wenn auch bei der letzten und höchsten, stehen geblieben, zwar auf die Einheit beider Glieder hindeutend in der von ihm gefundenen Grundform der reinen Apperception, nicht aber diese selbst wieder in ihrer Selbstständigkeit begreifend und aus ihr jene Urdisjunction construi-

rend, und ebensowenig alle untergeordneten Unterschiede im Bewusstseyn herleitend, welche Kant vielmehr in seinen drei Kritiken nur gesondert behandelt habe, während er übrigens in der Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft behauptete, dass es eine gemeinschaftliche Wurzel der theoretischen und praktischen Vernunft, wie der Urtheilskraft, geben müsse, welche aber „unerforschlich" sey.

Daraus sey nun der Wissenschaftslehre ihre eigenthümliche Aufgabe erwachsen, ebenso jene Urdisjunction aus der höchsten oder absoluten Einheit herzuleiten, als wiederum aus der Urdisjunction selber die untergeordneten Gegensätze von theoretischer, praktischer Vernunft und Urtheilskraft in ihrer Nothwendigkeit nachzuweisen. (Bekanntlich ist, in Bezug auf die Einheit des theoretischen und des praktischen Geistes, dies Fichte'n gelungen: die transcendentale Bearbeitung der Urtheilskraft aus seinem Principe heraus hat er unterlassen.)

Nun kann jedoch — um den Begriff jener Urdisjunction noch schärfer zu fassen — Jeder inne werden, dass schlechthin alles Seyn, sofern es ausgesagt wird, ein Denken oder Bewusstseyn desselben voraussetzt, dass daher das blosse, als objectiv gesetzte, Seyn immer nur die Eine Hälfte ist zu einem zweiten Gliede, dem Denken desselben, dass beides sonach sich wechselseitig voraussetzende Doppelglieder einer ursprünglichen und höher liegenden Einheit sind, welche sie beide *mit einander* setzt, das Subjective zu *seinem* Objectiven und umgekehrt. Diese, die *absolute*, Einheit daher kann ebensowenig in das Seyn, wie in das gegenüberstehende Bewusstseyn, ebensowenig in das Ding, wie in die Vorstellung des Dinges gesetzt werden (einseitiger Realismus und ebenso einseitiger — subjectiver — Idealismus), son-

dern in das Princip der absoluten *Unabtrennbarkeit* beider, welches damit zugleich das Princip ihrer ursprünglichen *Disjunction* ist.

Dies Princip hat Fichte nun *reines* oder *absolutes Wissen*, auch *Vernunft* genannt (reines, — weil es kein „Wissen von irgend einem Objecte ist," sofern es dann kein Wissen *an sich* wäre, sondern zu seinem Seyn, welches in der Subjectivität besteht, noch des Objectiven bedürfte: — es ist daher überhaupt kein factisches, irgendwo *also* in das Bewusstseyn eintretendes Wissen, sondern der schlechthin überfactische, aber durchaus gemeingültige Grund alles *factischen Wissens und factischen Seyns*). *Bewusstseyn* dagegen nennt er das wirkliche Wissen, welches stets die Beziehung auf ein objectives Seyn hat, darum nur die *Eine Hälfte* des absoluten Wissens, und eben deshalb *nirgends* das Erklärungsprincip der Wissenschaftslehre ist. Aus diesem, dem Ich des *Bewusstseyns*, hat dieselbe niemals das Nichtich, das Objective, herleiten wollen: dennoch ist offenkundig, dass damals und bis zur Stunde dies der gewöhnliche Sinn ist, welchen man dem Idealismus der Wissenschaftslehre unterlegt, wodurch er der subjective wurde, den die gewöhnliche Meinung ihm unterlegt. Es muss erwähnt werden, dass Fichte stets gegen diese Deutung protestirt hat, — wir verweisen statt alles Anderen nur auf den fünften Abschnitt des „Sonnenklaren Berichtes" — ohne doch Glauben oder Gehör zu finden; so sehr hatte der Satz von dem Gesetztwerden des Nichtich durch das Ich sich seinen Zeitgenossen eingeprägt.

Er selber erklärt sich folgendergestalt über dies Verhältniss und über die Philosophie seiner „Verbesserer."
„Nachdem man vernommen, dass die Wissenschaftslehre sich

für Idealismus gebe, so schloss man, dass sie das Absolute in das soeben angegebene Bewusstseyn setze, welchem, als der subjectiven Hälfte, die des Seyns als die zweite gegenübersteht, und welches daher ebensowenig das Absolute seyn kann, als es sein Gegensatz seyn könnte. Dennoch ist diese Ansicht bei Freund und Feind gleich recipirt, und es giebt kein Mittel, sie ihnen auszureden. Die Verbesserer, um ihrer verbessernden Superiorität eine Stätte aufzufinden, haben das Absolute aus der Einen Hälfte, in welcher es ihrer Meinung nach in der Wissenschaftslehre steht, wieder geworfen in die zweite Hälfte, beibehaltend übrigens das Wörtlein Ich, welches wohl zuletzt die einzige Ausbeute des Kantischen, und wenn ich nach ihm mich nennen darf, meines der Wissenschaft gewidmeten Lebens seyn wird."*)

Diese reine, allschöpferische, alles Subjective wie Objective *in sich* setzende absolute Einheit ist nun offenbar *dasselbe* Princip, was Schelling, sogar mit übereinstimmender Bezeichnung, die Identität des Subjectiven und Objectiven nannte, was Hegel ferner zum Inhalte seiner Logik machte, als der Lehre von dem *an* und *für* sich seyenden Begriffe, der absoluten Vernunft. Fichte verhält sich nach gerechter historischer Schätzung zu Beiden als der Urheber des Principes — des Princips in seiner vollen Bestimmtheit, nicht bloss, wie man gemeint hat, des Ausdruckes oder Wortes dafür.

Aber nach welcher Seite und wie weit er es ausgeführt hat, zeigen gleichfalls die hier vorliegenden Urkunden.

*) Nachgelassene Werke Bd. II. S. 96. Vgl. S. 193. — Hiermit ist zu vergleichen, wie Fichte auch in der Wissenschaftslehre von 1801 (Sämmtliche Werke Bd. II. N. 1. §. 29, 3, d.) dem ihm aufgedrungenen subjectiven Idealismus widerspricht.

Es wurde jene schöpferische Einheit immer nur von ihm gefasst, als schon herausgetreten in den *wirklichen* Gegensatz des Subjectiven und Objectiven, auf der Höhe und Potenz des Bewusstseyns oder als verwirklichtes Wissen, nicht jedoch als ebenso ursprünglich setzend ein schlechthin Reales, das Wissen Bindendes, *im* Wissen selber, womit er eine von der Facticität des wirklichen Wissens und Anschauens unabhängige, ihr vorangehende Natur, aber als eine schon im Wissen und seinen Bedingungen stehende, als ein schlechthin Wissbares, die Urgesetze der Intelligenz an sich Tragendes, erhalten haben würde: — einen Begriff, den er übrigens sehr gut kennt, indem er jenes ursprünglich Reale, das Wissen Bindende, den Grund einer *Natur im Wissen*, in der Wissenschaftslehre von 1801 (z. B. §. 27, 2, b.), gewiss im ächten Sinne eines objectiven Idealismus, geradezu als das noch *an sich gebundene, objective Denken* bezeichnet. So besass er das Princip einer ideellen und zugleich objectiven Ansicht der Natur; aber er hat es unausgeführt stehen, — nie zu seiner selbstständigen Ausbildung gelassen. Mit der *Natur* glaubte er sich ein- für allemal abgefunden zu haben durch den Beweis, dass das todte Seyn, die „Dinge," nichts mehr denn Producte eines objectivirenden Wissens, einer ertödtenden Reflexion seyen. Aus dieser richtigen und tiefgreifenden Einsicht, welche lediglich indess gewisse Formen reflectirter Bildung und dogmatisirender Begriffssysteme kritisirte, nicht aber den Inhalt und das Wesen des Objectiven selbst betraf, war jedoch nur zu folgern, dass es ein solches, bloss objectives Seyn überall nicht gebe, dass auch die Natur daher mehr seyn müsse, denn blosse Objectivität. Fichte hat statt dessen jenen Beweis über die Grenze seiner eigentlichen Berechtigung ausgedehnt und die Natur zu

einer Summe von bloss subjectiven Empfindungen gemacht, welche durch das Wissen zu todten Dingen objectivirt werden. Dieser Theil daher, überhaupt die subjective Erklärungsweise der Natur, ist die in seinem Systeme völlig preiszugebende Seite, Rest des Kantianismus in ihm, ein Selbstmisverständniss oder eine Halbheit im Principe; und auch in der Ausführung, selbst wo sie ins Einzelne geht, wie im zweiten Buche der „Bestimmung des Menschen," kann sie das Lückenhafte, das Ueberspringen eines Hauptbegriffes nicht verbergen.

Als das Positive auch an diesen Deductionen ist jedoch hervorzuheben, dass durch sie der falsche Begriff einer Objectivität *ausser* dem Wissen, einer dem Wissen unzugänglichen, schlechthin ihm fremden Welt, für immer widerlegt ist. „Das absolut Objective kann nicht erst *eintreten* in das Subjective — die alte Erbsünde des Dogmatismus — sondern beide *sind schlechthin in einander*" (Wissenschaftslehre von 1801. §. 27, 3, b.), die schlechthin anschaubare, und die sich anschauende Intelligenz. Die Natur ist daher, wenn wir sie mit Fichte überall schon in die Potenz des Wissens erhoben betrachten, als ein völlig und bis in die Wurzel dem Erkennen Durchdringliches und ihm Gemässes, als durchaus *Erscheinung* bewiesen, was in anderem Sinne und in umfassender Bedeutung die Realität, Lebendigkeit und Selbstständigkeit derselben nicht aus-, sondern einschliesst. Ja diese nach der ächten Consequenz seines Standpunctes ausdrücklich anzuerkennen, davon liegt noch ein besonderer Grund in der Fichteschen Lehre. Er selbst bezeichnet es (Wissenschaftslehre von 1801. §. 32, 3. §. 36, 5. §. 40, 4.) als die Grunddifferenz seines Systemes von Spinoza und den neueren spinozisirenden Systemen, dass jener das Wissen (Den-

ken) als schlechthin *nothwendiges* Attribut (als absolutes Accidenz) der absoluten Substanz bezeichnet habe, während vielmehr das Wissen aus Selbstvollziehung der *Freiheit* entstehe, mithin ein an sich schlechthin „Zufälliges" sey und als das auch nicht seyn Könnende zu jenem substantiellen *Ansich* (als der blossen Wissbarkeit) hinzutrete. Ist unter letzterem nun nur die Substanz der Natur zu denken, der ewige, zugleich aber stets wirklich erscheinende Grund des Realen in allem Wissen und aller Wissbarkeit, so ist dessen Unabhängigkeit vom (wirklichen) Wissen und Erkennen, kurz der *Realismus* desselben, aus dem tiefsten Grundgedanken des Systemes selber auf eine Weise anerkannt, die gerade das ächt Idealistische seines Princips besiegelt.

Wenn Schelling daher sein Verhältniss zu Fichte so bezeichnet hat,*) dass des Letzteren Idealismus sich auf dem Standpuncte der Reflexion halte, dass er subjectiv sey, während der seinige auf dem Standpuncte der Production stehe und objectiv sey; — zugleich aber hinzusetzt, nach seiner Ueberzeugung sey es unmöglich, dass sie Beide in der Folge nicht übereinstimmen sollten: — so hat sich hier ergeben, was jenes Urtheil theils bestätigen, theils berichtigen kann. Die Einheit des Princips beider Philosophien wird anerkannt: übersehen ist jedoch von Schelling, dass eben damit jener Idealismus kein bloss subjectiver seyn konnte, dass er nicht minder auf der Einheit des Subject-Objectiven in

*) Vgl. „*Darstellung meines Systemes der Philosophie*" in der Zeitschrift für spec. Physik II. 2. S. VI. VIII. — Auch die spätesten Aeusserungen desselben über Fichte's philosophisches Princip im Vergleich zu dem seinigen, stimmen damit überein, die, wiewohl ihre Veröffentlichung nicht unmittelbar von Schelling herrührt, doch das innere Gepräge der Authenticität im *Wesentlichen* an sich tragen. („*Die Philosophie der Offenbarung*" von Paulus, S. 343 f.)

allem Seyn, wie Wissen bestehe, dass hier nur das Seyn sogleich in seiner Erkennbarkeit, schon eingetreten in die höchste Potenz des Wissens gefasst sey. Die idealistische Grundansicht der Wissenschaftslehre zeigt den wahren Idealismus von der Seite, dass alles Seyn *als* solches zugleich damit in der absoluten Sichtbarkeit, Durchdringlichkeit von einem möglichen oder wirklich sich vollziehenden Wissen stehe. Das Universum ist lediglich das objectivirte, seyende Wissen (vgl. Wissenschaftsl. v. 1801, §. 39. 40. 41.), mithin absolut und *durchaus* ins wirkliche Wissen zu erheben. Aber deshalb ist das Bewusstseyn (im oben bezeichneten Sinne) recht eigentlich objectiv und seiner Objectivität *sicher* in allen seinen Erkenntnissacten. Der Idealismus, auf diese Weise das ihm angeborene Princip der Reflexion — der unendlichen Bildbarkeit, Reflexibilität, des Seyns, — durchführend, löst hiermit jeden bloss subjectiven Idealismus und Skepticismus durch seine Vertiefung und Durchführung auf, indem er alle Realität von Wissen (Erkennbarkeit) durchdrungen, umgekehrt alles Wissen der absoluten Realität immanent aufweist. (Man kann für dies Resultat Belege aus allen Epochen der Fichteschen Philosophie geben: von der „ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre" v. J. 1797, von dem zweiten Buche der „Bestimmung des Menschen" an, bis zu der letzten, im J. 1813 verfassten „Einleitung," und zu der für die Einsicht in sein System in jeder Beziehung bedeutenden „transcendentalen Logik" v. J. 1812, deren Inhalt überhaupt, wie in seinen besonderen, eine Kritik der gewöhnlichen Logik enthaltenden Theilen, bisher gar keine Beachtung gefunden zu haben scheint: beide abgedruckt in den „Nachgelassenen Werken" Bd. II.)

Und hieraus ergiebt sich endlich die wahrhafte, auch jetzt noch geltende Bedeutung des Fichteschen Systemes: es hat den durchgreifenden Beweis geführt, — *negativ*, dass es „Dinge an sich," eine äussere, dem Bewusstseyn fremde, ihm heterogene Welt gar nicht gebe, ausser in einer sich misverstehenden, selber sich widersprechenden Reflexion, — *positiv* daher, dass alles Objective, Reale, nur Ausdruck des absoluten Wissens, schlechthin rational sey, all unser Verstehen und Erkennen der Dinge mithin nur in der *Nachconstruction* jenes realisirenden Uractes bestehen könne, durch welchen das absolute Wissen alle Dinge in die absolute Verstandesform gesetzt hat. (In diesen Satz lässt sich insbesondere das Ergebniss der angeführten „transcendentalen Logik" zusammendrängen.)

Mit Einem Worte: das Erkenntnissproblem ist es, welches aus den höchsten Principien durch das System gelöst wird: der Begriff eines objectiven Erkennens, die Möglichkeit einer Wissenschaft, näher dann einer speculativen, das tiefste Seyn in Wissen auflösenden, ist durch principielle Vermittelung dieser beiden höchsten Gegensätze vollständig dargethan, und so die durch Kants Kritik der reinen Vernunft in Anregung gebrachte Frage in einem entscheidenden Resultate zum Abschluss gebracht. Hierdurch tritt das System den andern Philosophien der nächsten Vergangenheit, namentlich der Schellingschen, in die Objectivität des sachlichen Erkennens unmittelbar sich vertiefenden, wesentlich ergänzend gegenüber. Die philosophische Gegenwart aber, der wenigstens Gelegenheit gegeben ist, über jene beiden Gegensätze aller speculativen, wie sonstigen Bildung, die Maxime durchgeführter Reflexion oder Besonnenheit und die Gewohnheit eines unmittelbaren, in die Natur seines Ob-

jects sich versenkenden Erkennens, einen höher vermittelnden Standpunct zu fassen, möchte durch das erneuerte Studium dieser Werke Gelegenheit finden, über eine der Hauptaufgaben heutiger Wissenschaft aus einem jetzt uns ferner gerückten Gesichtspuncte sich zu orientiren. Ueberhaupt könnten sie zum Anregungs- und Erfrischungsmittel dienen, um aus manchen tief eingefahrenen Geleisen verhärteter Gewohnheiten und Vorurtheile in der Speculation uns herauszuführen: sie zeigen dieselben Probleme, die auch uns noch beschäftigen, aber in einer uns ungewohnten Gestalt, darum vielleicht zu einem tieferen und freieren Verständnisse uns erregend, und was sie zur Lösung geben, trägt jedenfalls den Charakter der Klarheit, forschender Gewissenhaftigkeit und gründlicher Aufrichtigkeit gegen sich selbst und die Wissenschaft.

Endlich dürfen die sämmtlichen Werke noch nach einer anderen Seite hin ein *thatsächliches* Zeugniss für ihren Urheber geben: sie weisen in sich eine stufenweise Ausbildung seiner Grundansicht nach; sie zeigen, wie dieselbe völlig selbstständig und aus innerer Nothwendigkeit, keiner äusseren Zeitrichtung sich fügend und ohne ein fremdes Element in sich aufzunehmen, bis auf die späteste Zeit sich entwickelt hat. Durch vorliegende Werke, in Verbindung mit dem „Nachlasse," sind daher frühere Beschuldigungen dieser Art factisch widerlegt, ebenso ist dadurch der lächerliche Misgriff eines neuen Geschichtsschreibers der Philosophie an seinen Ort gestellt, welcher die Abhängigkeit Fichte's von einem späteren Systeme aus Stellen Fichtescher Schriften belegen will, welche zu einer Zeit geschrieben sind, — wie er bei einiger Aufmerksamkeit sich hätte be-

lehren können, — wo die Hauptwerke der Schellingschen Lehre noch gar nicht erschienen waren!

Ueber die Entwickelungsstufen jenes Systemes im Ganzen muss übrigens der Herausgeber den etwa Aufschluss suchenden Leser auf seine „Charakteristik der neueren Philosophie" verweisen: sein gegenwärtiger Beruf ist nur, in die Werke einzuleiten, nicht, erläuternd ihnen zur Seite zu gehen. Doch wird es immer noch für den künftigen Geschichtsschreiber der Philosophie eine dankbare Aufgabe bleiben, schon in jener Lehre die Grundgedanken zu entdecken, welche die nächsten Systeme weiter ausbildeten, wie in der charaktervollen religiös-sittlichen Weltansicht derselben die Züge wiederzufinden, in welchen zu allen Zeiten das ächt und bleibend Wahre sich ausgeprägt hat, im scharfen Unterschiede ebensowohl von dem, gegen die Ideen blinden, die Perfectibilität des Geistes läugnenden Weltverstande, als von der gefühlsgläubigen, oder bloss an historischen Traditionen haftenden, unselbstständigen Mystik.

Ankündigung.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. Fichte.

Indem der Unterzeichnete hiermit die Herausgabe der sämmtlichen Werke von **J. G. Fichte** ankündigt, glaubt er keiner besondern Rechtfertigung oder Empfehlung für dieses Unternehmen zu bedürfen, sondern dadurch nur eine längst von ihm geforderte Pflicht gegen das Vaterland und gegen die Wissenschaft zu erfüllen. Vielmehr ist der Herausgeber, bei den vielfach an ihn gelangten öffentlichen und persönlichen Aufforderungen zu einer solchen Herausgabe, dem Publicum Rechenschaft schuldig, warum er erst jetzt zur Ausführung derselben schreitet. Der Plan dazu, viele Jahre unausgesetzt im Auge behalten, war früher (bis zum Jahr 1837) durch den Mangel gesetzlicher Bestimmungen über die Verlagsrechte bei den Werken verstorbener deutscher Autoren schwer ausführbar; nachher wurde er durch mancherlei widerstreitende Anforderungen und Interessen verzögert. Um so mehr gebührt es jetzt, unter den älteren drei Hauptverlegern der Fichteschen Werke *zweien* derselben, Herrn G. Reimer dem Sohne, und dem Inhaber der C. Cnoblochschen Buchhandlung in Leipzig (als der Nachfolgerin der Gablerschen Firma) unsern öffentlichen Dank hiermit abzustatten für die würdige und liberale Weise, mit welcher sie zur Förderung des Unternehmens auf ein Abkommen eingegangen sind.

Bei der Anordnung der einzelnen Schriften für die Gesammtausgabe ist es der leitende Gesichtspunct gewesen, neben der Zusammenstellung des Gleichartigen zugleich die chronologische Folge ihres Erscheinens zu beobachten. Beides vereinigt, giebt nicht nur eine äusserlich verbindende Uebersicht, sondern es lässt weit mehr noch die innere, stufenweise Entwickelung hervortreten, in welcher das Gleichzeitige und zugleich durch Inhalt Verwandte sich zu gegenseitiger Erläuterung und Ergänzung dient. Bei einem Denker, wie Fichte, dessen Philosophie weniger eine extensiv gleichmässige Ausführung über alle Theile eines philosophischen Systems erhalten, als in der intensiven und immer gesteigerten Entwickelung eines Hauptgedankens und in seiner Ausführung nach bestimmten Seiten bestanden hat, ist es deshalb wichtig, auf diesen Parallelismus gleichzeitiger Darstellungen hinzuweisen. Schon aus der ersten philosophischen Epoche desselben (1794—1800) möchte durch blosse Nebeneinanderstellung der allgemein bekannt gewordenen Druckschriften über die Wissenschaftslehre mit den unbekannter gebliebenen, aber nicht weniger wichtigen Abhandlungen im philosophischen Journale und mit dem neu Erscheinenden aus dieser Epoche Vieles anders oder in einem neuen Lichte erscheinen.

Dasselbe lässt sich vielleicht noch eigentlicher von seinen frühesten politischen und religionsphilosophischen Schriften behaupten: sie sind der jetzt lebenden Generation wohl so gut als unbekannt geblieben, und dürfen ihr fast als neue erscheinen. Dennoch spricht er in ihnen über die allergegenwärtigsten Fragen, und hat auch durch die Art, wie er sie behandelt, noch Theil an den gegenwärtigen Controversen über dieselben.

Indem „sämmtliche Werke" eines Schriftstellers den möglichst vollständigen Abdruck seiner Geistesentwickelung zeigen sollen, ergiebt sich, dass auch die früher erschienenen *„Nachgelassenen Werke"* (III. Bände, Bonn, Marcus, 1834—1835) in diesen Umkreis gehören und mit den jetzt erscheinenden verbunden die *„Sämmtlichen Werke"* ausmachen. Aus äusseren Gründen haben wir sie nicht in den Umfang dieser Aus-

gabe aufgenommen, statt dessen aber die letzteren durch die äussere Form dem „Nachlasse" so angeschlossen, dass beide ein Ganzes ausmachen und erst *in ihrer Vereinigung den Titel sämmtlicher Werke rechtfertigen.* Aus diesem Grunde hat auch der Verleger der nachgelassenen Werke, Herr Marcus in Bonn, sich bereit erklärt, den Unterzeichnern für die jetzt erscheinenden sämmtlichen Werke jene zu einem ermässigten Preise zu überlassen.

So möge das Vaterland und die Gegenwart mit freier Empfänglichkeit die Schriften eines Denkers und geistigen Wirkers aufnehmen, der, wiewohl er der unmittelbaren Gegenwart nicht mehr nahe steht, doch nicht aufgehört hat, mit seinen Gedanken und Anregungen aufs Eigentlichste in ihr fortzudauern.

Im Juni 1844.

J. H. Fichte.

Inhaltsanzeige der sämmtlichen Werke.

Erste Abtheilung.

Zur theoretischen Philosophie.

1) „Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie" 1792. (Jenaer Allgem. Literaturzeitung 1794. No. 47—49.)

2) „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie," 1794. 2. Aufl. 1798.

3) „Grundriss der gesammten Wissenschaftslehre," 1794. 2. Aufl. 1801. (Anhang: Rede „über die Würde des Menschen," am Schlusse der philosophischen Vorlesungen 1794, aus einem fliegenden Blatte wiederabgedruckt.)

4) „Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre" 1797. (Phil. Journ. Bd. V. und Bd. VI.)

5) „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre," 1797. (Philos. Journal Bd. VII.)

6) „Darstellung der Wissenschaftslehre," aus dem Jahre 1801. Ungedruckt.
7) „Die Bestimmung des Menschen," 1799.
8) Populairer und kritischer Anhang:
 a) „Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie," 1801.
 b) „Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmidt aufgestellten Systemes mit der Wissenschaftslehre," 1795. (Philos. Journal Bd. III.)
 c) „Annalen des philosophischen Tones," 1797. (Philos. Journal Bd. V.)
 d) „Recension von Bardili's Grundriss der Logik," 1800. (Erlanger Literaturzeitung.)
 e) „Antwortschreiben an Herrn Prof. Reinhold" 1801.
9) „Die Thatsachen des Bewusstseyns," geschrieben 1810, erschienen 1817.
10) „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse," 1810.

Ergänzend greifen hier ein die im ersten und zweiten Bande des Nachlasses abgedruckten Vorlesungen.

Zweite Abtheilung.

A. Zur Rechts- und Sittenlehre.

1) „Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre." II. Bände. 1796—1797.
2) „Der geschlossene Handelsstaat, ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre," 1800.
3) „Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre," 1798. (Als Anhang: die Ascetik im Nachlasse Bd. III.)

Ergänzend greifen hier ein die Vorlesungen über die Rechts- und Sittenlehre aus dem Jahre 1812, im Nachlasse Bd. II. und III.

4) „Vorlesungen über die Staatslehre," 1813, erschienen 1820.

B. Zur Religionsphilosophie.

1) „Kritik aller Offenbarungen," 1791, 2. Aufl. 1793.
2) „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung." (Philos. Journal Bd. VIII.)

3) „Appellation an das Publicum," 1799, 2. Aufl. 1799.
4) „Gerichtliche Verantwortungsschrift der Herausgeber des philosophischen Journals etc." 1799.
5) „Aus einem Privatschreiben" (Philos. Journal Bd. IX.)
6) „Die Anweisung zu einem seligen Leben oder die Religionslehre." 1806.

Dritte Abtheilung.

Populairphilosophische Schriften.

A. Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte:

1) „Zurückforderung der Denkfreiheit etc." 1793.
2) „Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution," II. Bände. 1793. 2. Aufl. 1795.
3) „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten," 1794.
4) „Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten," 1806.
5) „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters." 1806.

Ergänzend schliessen sich an die Vorlesungen „Ueber die Bestimmung des Gelehrten" 1812, im Nachlasse Bd. III.

6) „Rede über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit," 1812.
7) „Reden an die deutsche Nation," 1808.
8) „Fragmente über Deutschlands Geschichte und Verfassung." Ungedruckt.

B. Vermischte Schriften und Aufsätze:

1) „Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen" 1801.
2) „Deducirter Plan einer in Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt."
3) „Ueber die Sprachfähigkeit und den Ursprung der Sprache." (Philos. Journal Bd. I.)
4) „Ueber Geist und Buchstaben in der Philosophie." (Philos. Journal Bd. IX.)
5) „Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit." (Schillers Horen Bd. I.)

6) „Beweis der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks." 1791. (Berliner Monatsschrift Bd. 23.)
7) „Recensionen von Kants Entwurf zum ewigen Frieden," (Philos. Journal Bd. IV.), von „Creuzers skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens," (Jenaer Allgem. Literaturzeitung 1793. No. 303.), von „Gebhard über die sittliche Güte," (ebendas. No. 304) u. s. w.
8) „Ungedruckte Fragmente, Gedichte u. s. w."

Ergänzend greifen hier ein zwei Gespräche über Patriotismus und sein Gegentheil, über Macchiavelli, Tagebuch über den thierischen Magnetismus, und Kritisches im „Nachlasse" Bd. III.

Inhaltsanzeige

des ersten Bandes.

		Seite
1)	Recension des Aenesidemus 1794	3—25
2)	Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie 1794	29—81
3)	Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794	85—328
4)	Grundriss der gesammten Wissenschaftslehre 1794	331—411
	Anhang: Rede über die Würde des Menschen	412—416
5)	Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797	419—449
6)	Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797	453—518
7)	Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre 1797	521—534

Inhaltsanzeige

des ersten Bandes.

Seite

1) Recension des Aenesidemus 1794 3—25
2) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie 1794 29—81
3) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794 . . 85—328
4) Grundriss der gesammten Wissenschaftslehre 1794 . . 331—411
 Anhang: Rede über die Würde des Menschen . . 412—416
5) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797 . . 419—449
6) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797 . . 453—518
7) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre 1797 521—534

Recension

des

Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie.

1792.

(Jenaer Allgemeine Literaturzeitung. 1794. No. 47—49.)

Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik. 1792. 445 S. 8.

Wenn es unläugbar ist, dass die philosophirende Vernunft jeden menschlichen Fortschritt, den sie von jeher gemacht, den Bemerkungen des Skepticismus über die Unsicherheit ihres jedesmaligen Ruhepunctes verdankt, wenn dieses besonders von dem letztern merkwürdigen Fortschreiten derselben durch ihren kritischen Gebrauch von dem grossen Entdecker dieses Gebrauchs selbst zugestanden ist; wenn aber dennoch durch die fortdauernde Erscheinung, dass die Freunde der neuern Philosophie selbst unter sich getheilter werden, je weiter sie in ihren Untersuchungen fortrücken, auch dem unkundigen Zuschauer wahrscheinlich werden sollte, dass selbst bis jetzt die Vernunft ihren grossen Zweck, Philosophie als Wissenschaft zu realisiren, noch nicht erreicht haben müsse, so nahe sie ihm auch etwa gekommen sey: so war nichts wünschenswürdiger, als dass der Skepticismus sein Werk krönen, und die forschende Vernunft bis an ihr erhabenes Ziel vortreiben möchte; dass derselbe, nachdem man lange gemeint, dass seine noch übrigen richtigen Ansprüche an die Philosophie bisher nur nicht recht deutlich zur Sprache gekommen, endlich einen Sprecher erhalten möchte, der jenen Ansprüchen nichts vergebe, und dabei die Gabe habe, sie deutlich darzustellen. In wiefern der Verfasser der gegenwärtigen Schrift dieser gewünschte Sprecher sey, wird sich aus einer Beurtheilung derselben ergeben.

Der Skepticismus musste allerdings in der Person dieses seines Repräsentanten seine Waffen insbesondere gegen die Reinhold'sche Elementar-Philosophie, und zwar gegen die neue Darstellung derselben in den *Beiträgen*, richten, weil dieser Schriftsteller nach dem Geständnisse der mehrsten Liebhaber der kritischen Philosophie die Begründung der Philosophie als Wissenschaft entweder schon vollendet, oder doch am vorzüglichsten vorbereitet hat. Für diejenigen aber, welche beides läugnen, musste er sie dann wieder gegen die beglaubteste Urkunde der neuern Philosophie, die Kritik der reinen Vernunft selbst, wenden, wenn es mit dem Angriffe wirklich auf eine entscheidende Schlacht abgesehen wurde. — Das Buch ist in Briefen. Hermias, ein enthusiastischer Verehrer der kritischen Philosophie, meldet dem Aenesidemus seine, besonders durch die Reinhold'sche Elementar-Philosophie begründete, völlige Ueberzeugung von der Wahrheit und Allgemeingültigkeit dieser Philosophie. Aenesidemus, welcher andrer Meinung ist, sendet ihm eine Prüfung derselben.

Aenesidemus legt, um Reinholds gegründeter Forderung Genüge zu thun, seiner Censur der Elementar-Philosophie folgende Sätze als bereits ausgemacht und gültig zum Grunde: 1) (Thatsache.) Es giebt Vorstellungen in uns, in welchen theils unterscheidende, theils übereinstimmende, Merkmale angetroffen werden. 2) (Regel der Beurtheilung.) Der Probirstein alles Wahren ist die allgemeine Logik, und jedes Raisonnement über Thatsachen kann nur insofern auf Richtigkeit Anspruch machen, als es mit den Gesetzen derselben übereinkommt. Jedem Theile dieser Prüfung sind die in ihm untersuchten §§. der Elementar-Philosophie, sowie sie Reinhold in den Beiträgen I. B. S. 165—254 von neuem dargestellt hat, wörtlich vorgedruckt. —

Prüfung der Reinhold'schen Grundsätze über die Bestimmung und die wesentlichen Eigenschaften einer Elementar-Philosophie. — Aenesidemus gesteht für's erste zu, dass es der Philosophie bisher an einem obersten, allgemeingeltenden Grundsatze gemangelt habe, und dass sie nur nach Aufstellung eines solchen zum Range einer Wissenschaft sich werde erheben können; ferner scheint es auch ihm unläugbar, dass dieser Grundsatz kein andrer seyn könne, als derjenige, welcher den höchsten aller Begriffe,

den der Vorstellung und des Vorstellbaren, festsetze und bestimme. So innig auch hier der Skeptiker und der Elementar-Philosoph übereinstimmen; so zweifelhaft bleibt es dem Rec.: ob die Philosophie selbst bei ihrer Einmüthigkeit über den zweiten Punct gewinnen möge, wenn sich etwa in der Zukunft zeigen sollte, dass dasjenige, was sich gegen den Satz des Bewusstseyns, als ersten Satz der gesammten Philosophie, mit Grund erinnern lässt, auf die Vermuthung führe, dass es für die gesammte, nicht etwa bloss für die theoretische Philosophie noch einen *höhern* Begriff geben müsse, als den der Vorstellung. — Gegen Reinholds §. 1. (im Bewusstseyn wird die Vorstellung durch das Subject vom Subject und Object unterschieden, und auf beide bezogen) erinnert Aenesidemus 1) „Dieser Satz sey kein absolut *erster* Satz; denn er stehe als Satz und Urtheil unter der höchsten Regel alles Urtheilens, dem Satze des Widerspruchs.“ Versteht Rec. dasjenige recht, was Reinhold (Fundament. S. 85) auf diesen ihm schon ehemals gemachten Einwurf geantwortet hat, und was A. nicht befriedigend findet: „Dass der Satz des Bewusstseyns freilich *unter* dem Princip des Widerspruchs stehe, aber nicht als unter einem Grundsatze, durch den er *bestimmt* werde, sondern als unter einem *Gesetze,* dem er nicht *widersprechen* dürfe;“ so spricht Reinhold dem Satze des Widerspruchs alle *reale* Gültigkeit ab, wie es auch Kant, aber nur für die bloss theoretische Philosophie, gethan hat, und lässt ihm nur eine *formale* und logische übrig; und insofern ist seine Antwort ganz richtig, und kommt auf diejenige zurück, die er unberufnen Beurtheilern seiner E. Ph. schon öfter gegeben hat: man könne *über* die Gesetze des Denkens doch nicht anders denken, als *nach* diesen Gesetzen. Die Reflexion über den Satz des Bewusstseyns steht ihrer Form nach unter dem logischen Satze des Widerspruchs, so wie jede mögliche Reflexion; aber die *Materie* dieses Satzes wird durch ihn nicht bestimmt. Soll nun Aenesidem's Erinnerung einen richtigen Sinn haben: so muss derselbe, unerachtet er sich darüber nirgends deutlich erklärt, dem Satze des Widerspruchs ausser seiner *formalen* auch noch eine reale Gültigkeit beimessen, d. h. er muss irgend eine Thatsache im Gemüthe annehmen, oder vermuthen, welche die-

sen Satz ursprünglich begründet Was diess heissen solle, wird sogleich klar werden; denn A. erinnert: 2) „Der Satz des Bewusstseyns sey kein *durchgängig durch sich selbst bestimmter* Satz. Da nach Reinholds eigner Erklärung die Begriffe des Subjects und Objects erst durch ihr Unterscheiden in der Vorstellung, und durch das Beziehen der Vorstellung auf sie, bestimmt würden; so müsse wenigstens dieses *Unterscheiden* und *Beziehen* selbst vollständig und also bestimmt seyn, dass es nicht mehr als eine Deutung zulasse. Und diess sey nicht der Fall," wie A. durch Aufzählung mehrerer möglichen Bedeutungen, und durch Anführung der mannichfaltigen und selbst zweideutigen Ausdrücke, durch welche Reinhold hinterher diese Begriffe zu erklären sucht, wenigstens für den Rec. befriedigend dargethan hat. Wie nun, wenn eben die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit dieser Begriffe auf einen aufzuforschenden höhern Grundsatz, auf eine reale Gültigkeit des Satzes der Identität und der Gegensetzung hindeutete; und wenn der Begriff des Unterscheidens und des Beziehens sich nur durch die der Identität und des Gegentheils bestimmen liesse? — Endlich sey 3) „der Satz des Bewusstseyns weder ein allgemein geltender Satz, noch drücke er ein Factum aus, das an keine bestimmte Erfahrung und an kein gewisses Raisonnement gebunden sey." A. legt verschiedene, in der Erfahrung gegebene Aeusserungen des Bewusstseyns vor, in denen, seiner Meinung nach, jene zu jedem Bewusstseyn erforderten drei Stücke nicht vorkommen sollen. In wiefern ein solcher, auf Erfahrung sich berufender, Einwurf überhaupt aufzunehmen, oder angebrachter Maassen abzuweisen sey, — darüber weiter unten ein paar Worte! — Nach vollendeter Prüfung, was dieser Satz nicht seyn könne, wird die Frage aufgeworfen: was er denn wohl wirklich seyn möge? A. beantwortet sie so: „es sey 1) ein synthetischer Satz, in welchem dem Subjecte, Bewusstseyn, ein Prädicat beigelegt werde, welches nicht schon in seinem Begriffe liege, sondern erst in der Erfahrung zu ihm hinzukomme." Reinhold behauptet bekannter Maassen, dieser Satz sey ein bloss analytischer. Wir wollen hier davon abstrahiren, dass A. die Allgemeingültigkeit dieses Satzes läugnet, und mithin auch eine Art des Bewusstseyns an-

nimmt, von welchem es nicht gilt; — aber es lässt sich noch ein tieferer Grund dieser Behauptung in der Verschiedenheit der zwei Gesichtspuncte aufzeigen, aus welchen dieser Satz angesehen werden kann. Nemlich, wenn kein Bewusstseyn ohne jene drei Stücke denkbar ist: so liegen sie allerdings im Begriffe des Bewusstseyns; und der Satz, der sie aufstellt, ist als Reflexions-Satz, seiner logischen Gültigkeit nach, allerdings ein analytischer Satz. Aber die Handlung des Vorstellens selbst, der Act des Bewusstseyns, ist doch offenbar eine Synthesis, da dabei unterschieden und bezogen wird; und zwar die höchste Synthesis, und der Grund aller möglichen übrigen. Und hierbei entsteht dann die sehr natürliche Frage: wie ist es doch möglich, alle Handlungen des Gemüths auf ein Zusammensetzen zurückzuführen? Wie ist Synthesis denkbar, ohne vorausgesetzte Thesis und Antithesis? — Der Satz des Bewustseyns sey 2) „ein abstracter Satz, welcher aussage, was, nach A. *einige,* nach R. *alle,* Aeusserungen des Bewusstseyns gemein haben.“ Reinhold läugnet, wie bekannt ist, dass dieser Satz auf irgend eine Abstraction sich gründe. Wenn diess gegen diejenigen gesagt wird, welche vermeinten, es werde in demselben von den Bedingungen der Anschauung des Begriffs und der Idee abstrahirt; so ist sehr einleuchtend, darzuthun, — weit entfernt, dass der Begriff der blossen Vorstellung sich auf die letztere gründen sollte — dass vielmehr die Begriffe der letztern nur durch Unterscheidung und Beziehung mehrerer blosser Vorstellungen, *als solcher,* möglich werden. Man kann den Begriff der Vorstellung überhaupt vollständig bestimmen, ohne die der Anschauung, des Begriffs, der Idee bestimmt zu haben; aber man kann die letzteren gar nicht vollständig bestimmen, ohne den ersten bestimmt zu haben. Soll aber dadurch gesagt werden, dass dieser Satz nicht nur nicht auf *diese bestimmte,* sondern *überhaupt auf keine* Abstraction sich gründe; so lässt sich, insofern er als erster Grundsatz an der Spitze aller Philosophie steht, das Gegentheil erweisen. Ist nemlich alles, was im Gemüthe zu entdecken ist, ein Vorstellen, alle Vorstellung aber unläugbar eine *empirische* Bestimmung des Gemüths: so wird das Vorstellen selbst, mit allen seinen Bedingungen, nur durch Vorstellung desselben, mithin *em-*

pirisch, dem Bewusstseyn gegeben; und alle Reflexion über das Bewusstseyn hat empirische Vorstellungen zum Objecte. Nun ist das Object jeder empirischen Vorstellung bestimmt gegeben (im Raum, in der Zeit u. s. f.). Von diesen empirischen Bestimmungen des gegebenen Objects aber wird in der Vorstellung des Vorstellens überhaupt, welche der Satz des Bewusstseyns ausdrückt, nothwendig abstrahirt. Der Satz des Bewusstseyns, an die Spitze der gesammten Philosophie gestellt, gründet sich demnach auf empirische Selbstbeobachtung, und sagt allerdings eine Abstraction aus. Freilich fühlt jeder, der diesen Satz wohl versteht, einen innern Widerstand, demselben bloss empirische Gültigkeit beizumessen. Das Gegentheil desselben lässt sich auch nicht einmal denken. Aber eben das deutet darauf hin, dass er sich noch auf etwas Anderes gründen müsse, als auf eine blosse Thatsache. Rec. wenigstens glaubt sich überzeugt zu haben, dass er ein Lehrsatz sey, der auf einen andern Grundsatz sich gründet, aus diesem aber a priori, und unabhängig von aller Erfahrung, sich streng erweisen lässt. Die erste unrichtige Voraussetzung, welche seine Aufstellung zum Grundsatze aller Philosophie veranlasste, war wohl die, dass man von einer Thatsache ausgehen müsse. Allerdings müssen wir einen realen, und nicht bloss formalen, Grundsatz haben; aber ein solcher muss nicht eben eine That*sache*, er kann auch eine That*handlung* ausdrücken; wenn es erlaubt ist, eine Behauptung zu wagen, die an diesem Orte weder erklärt, noch erwiesen werden kann. — In sofern nun A. diesen Lehrsatz aufgestellter Maassen für einen Erfahrungs-Satz halten muss, in sofern muss man sich mit ihm auf Erfahrungen, die demselben widersprechen sollen, allerdings einlassen; wenn derselbe aber aus unläugbaren Grundsätzen bewiesen, und das Widersprechende eines Gegensatzes dargethan ist; so sind alle vermeinte Erfahrungen, die mit demselben nicht übereinkommen sollen, als undenkbar abzuweisen. —

Prüfung der §§. 2—5, welche die ursprünglichen Begriffe der Vorstellung, des Objects, des Subjects, und der blossen Vorstellung bestimmen. — Ausser Wiederholungen desjenigen, was eben erörtert worden, erinnert A. gegen die Erklärung der Vorstellung, dass sie enger sey, als das zu erklärende. „Denn

wenn, nach Reinholds Definition, nur dasjenige eine Vorstellung ausmache, was durch das Subject vom Objecte und Subjecte unterschieden, und auf beide bezogen werde; wenn aber, nach Aenesidem's Voraussetzung, nur dasjenige unterschieden werden könne, was schon wahrgenommen sey: so könne die Anschauung (jene erste Wahrnehmung) keine Vorstellung seyn. Nun aber solle sie, nach R., allerdings eine seyn, mithin u. s. f.“ Reinhold wird ihm mit Recht die Voraussetzung im Untersatze seines Vernunftschlusses abläugnen. Das ursprüngliche Object wird überhaupt nicht wahrgenommen, und kann nicht wahrgenommen werden. Vor aller andern Wahrnehmung vorher also kann die Anschauung auf ein, ursprünglich dem Subjecte entgegengesetztes, Object, das Nicht-Ich, bezogen werden; welches Nicht-Ich überhaupt nicht *wahrgenommen*, sondern ursprünglich *gesetzt* wird. — Ferner „jenes Unterscheiden und Beziehen, das zur Vorstellung erfordert werde, sey selbst ein Vorstellen;“ welches aber Reinhold mit Recht geläugnet hat. Beides kann Object einer Vorstellung werden, und wird es in der Elementar-Philosophie wirklich; aber es ist ursprünglich keins, sondern nur nothwendig zu denkende Handlungsweise des Gemüths, um eine Vorstellung hervorzubringen: woraus aber freilich unläugbar das folgt, dass Vorstellung nicht der höchste Begriff aller in unserm Gemüthe zu denkenden Handlungen sey. —

Reinhold hatte in der Anmerkung zu §. 5. gesagt: „die blosse Vorstellung sey *unmittelbar*, Subject und Object aber nur *vermittelst* der Beziehung jener auf diese im Bewusstseyn vorhanden; denn dasjenige, was im Bewusstseyn auf Object und Subject bezogen werde, müsse zwar nicht der Zeit, aber seiner Natur nach *vor* den Handlungen des Bezogenwerdens da seyn, inwiefern nichts bezogen werden könne, wenn nichts vorhanden sey, das sich beziehen lasse.“ A. sucht die Ungültigkeit dieses Beweises dadurch darzuthun, dass er auf ähnliche Art beweisen wolle, „Object und Subject seyen dasjenige, was unmittelbar, die Vorstellung aber dasjenige, was mittelbar im Bewusstseyn vorkomme, indem nichts auf ein anderes bezogen werden könne, wenn nicht dieses andere, worauf es bezogen werden solle, vorhanden sey, mithin u. s. f.“ Und allerdings muss Subject und Object eher

gedacht werden, als die Vorstellung; aber nicht im Bewusstseyn, als empirischer Bestimmung des Gemüths, wovon Reinhold doch allein redet. Das absolute Subject, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellectuelle gesetzt; und das absolute Object, das Nicht-Ich, ist das ihm entgegengesetzte. Im empirischen Bewusstseyn kommen beide nicht anders als so vor, dass eine Vorstellung auf sie bezogen werde; in diesem sind sie nur mittelbar, als Vorstellendes und Vorgestelltes: des *absoluten* Subjects, des vorstellenden, das nicht vorgestellt würde, und des *absoluten* Objects, eines Dinges an sich, unabhängig von aller Vorstellung, wird man sich nie, als eines empirisch gegebenen, bewusst. Reinhold konnte diese Erörterungen sich wohl auf die Zukunft vorbehalten haben.

Aus dem bisher Gesagten scheint hervorzugehen, dass alle Einwendungen Aenesidem's, in sofern sie als gegen die Wahrheit des Satzes des Bewusstseyns *an sich* gerichtet angesehen werden sollen, ohne Grund sind, dass sie ihn aber als *ersten* Grundsatz aller Philosophie, und als blosse Thatsache allerdings treffen; und eine neue Begründung desselben nothwendig machen. Zugleich ist es merkwürdig, dass A., so lange er seinen eignen oben aufgestellten Grundsätzen getreu war, auch gerecht gegen den Gegner blieb, und dass beides zugleich verschwindet, wie sich bald zeigen wird. Wenn seine Prüfung sich hier endigte, so würde er ohne Zweifel sein Verdienst um die Philosophie, und die Achtung aller unparteiischen Selbstdenker rühmlich behauptet haben. Man wird sehen, wie viel die Fortsetzung derselben ihm davon übrig lasse. — Nemlich die §§. 6, 8., die den ursprünglichen Begriff des Vorstellungs-Vermögens bestimmen, führen den Censor zur Prüfung des eigenthümlichen Charakters der kritischen Philosophie, der darin bestehe, dass der Grund eines grossen Theils von den Bestimmungen der Gegenstände unserer Vorstellungen in das Wesen unsers Vorstellungs-Vermögens selbst gesetzt werde; und hierbei erhalten wir zugleich eine bestimmte Einsicht in die Natur des Aenesidemischen Skepticismus, der auf einen sehr anmaassenden Dogmatismus ausgeht, und ihn sogar, gegen seine eignen oben aufgestellten Grundsätze, zum Theil schon als erwiesen

voraussetzt. Nachdem der Skeptiker die in jenen §§. enthalten seyn sollenden Behauptungen aufgezählt hat: a) dass das Vorstellungs-Vermögen der Grund der Wirklichkeit der Vorstellungen sey; b) dass das V. V. vor aller Vorstellung auf eine bestimmte Art vorhanden sey; [was mag das heissen sollen, und wo sagt das Reinhold?] c) dass das V. V. von den Vorstellungen, wie jede Ursache von ihren Wirkungen verschieden sey; d) dass der Begriff des V. V. sich nur aus den Wirkungen desselben ableiten lasse, und dass man, um die innern Merkmale desselben zu erhalten, nur den Begriff der blossen Vorstellung sorgfältig zu entwickeln habe; — wirft er die Frage auf, wie denn wohl die Elementar-Philosophie zu der überschwenglichen Kenntniss der *objectiven Existenz* eines solchen Etwas, wie das V. V. seyn solle, kommen möge; und kann sich nicht satt verwundern über die (Theorie des V. V. S. 190.) von Reinhold, als einem kritischen Philosophen, gemachte Folgerung: „Wer eine Vorstellung zugebe, gebe zugleich ein Vorstellungs-Vermögen zu." Rec., oder wer etwa sehr zur Verwunderung geneigt wäre, würde sich nicht weniger über den Skeptiker verwundern, dem noch vor kurzem nichts ausgemacht war, als dass es verschiedene Vorstellungen in uns gebe, und der jetzt, sowie das Wort: „Vorstellungs-Vermögen" sein Ohr trifft, sich dabei nichts Anderes denken kann, als irgend ein (rundes oder viereckles?) Ding, das *unabhängig* von *seinem Vorstellen* als Ding an sich, und zwar als *vorstellendes* Ding existirt. Dass durch diese Deutung unserm Skeptiker gar nicht Unrecht geschehe, wird der Leser in kurzem sehen. — Das V. V. existirt *für* das V. V. und *durch* das V. V.; diess ist der nothwendige Zirkel, in welchem jeder endliche, und das heisst, jeder uns denkbare, Verstand eingeschlossen ist. Wer über diesen Zirkel hinaus will, versteht sich selbst nicht, und weiss nicht, was er will. Rec. überhebt durch diesen einzigen Grundsatz sich der Anführung alles dessen, was A. darüber noch weiter sagt; wobei er denn Reinholden offenbar misversteht oder misdeutet, und an seiner Elementar-Philosophie Ansprüche rügt, die er selbst erst aus seinem eignen Vorrathe in sie übergetragen hat. —

Nachdem durch diese Misdeutung Reinholden völlig abge-

sprochen ist, dass er etwas zur Erhärtung jenes charakteristischen Grundsatzes der kritischen Philosophie beigebracht habe, geht die Censur zu denjenigen Beweisen über, die der Urheber dieser Philosophie selbst in der *Ktk. d. r. Vernft.* dafür aufgestellt hatte. Dieser Prüfung wird eine kurze Darstellung des Humeschen Skepticismus vorangeschickt. „Hume selbst habe den Satz, dass alle unsre Vorstellungen von den Dingen, von Impressionen derselben auf uns herkämen, gar nicht im Ernste für wahr gehalten, weil er, ohne schon vorher angenommene Gültigkeit des Gesetzes der Causalität, (nach welchem die Dinge Ursache jener Impressionen in uns wären), welche er doch bestritt, mithin ohne die gröbste Inconsequenz, diess nicht habe thun können: sondern er habe ihn nur mit dem Lockeschen System, das damals unter seinen Landsleuten das herrschende gewesen, zur Bestreitung dieses Systems durch sich selbst, hypothetisch aufgestellt. Hume's eignes, wahres System bestehe aus folgenden Sätzen: 1) Was erkannt werden soll, muss vorgestellt werden; 2) welche Erkenntniss reell seyn soll, die muss mit den Dingen ausser derselben im Zusammenhange stehen; 3) es gibt kein Princip, vermöge dessen wir von den Gegenständen, in sofern sie etwas von unsern Vorstellungen verschiednes, und etwas an sich seyn sollen, etwas wissen könnten; 4) selbst das Princip der Causalität ist dazu nicht tauglich; noch taugt das des Widerspruchs, um jenes für die verlangte Bestimmung zu begründen.“ — Da die Frage: ob nun eben der Humesche Skepticismus widerlegt sey, dem nichts zur Sache thut, welcher behauptet, dass aller Skepticismus widerlegt sey; so kann Rec. es ganz auf sich beruhen lassen, ob das vorgelegte System eben das Humesche sey oder nicht. Genug, es ist, in sofern es etwas zu suchen scheint, an dessen Auffindung es verzweifelt, ein skeptisches; und es wird gefragt, ob dasselbe durch Kant widerlegt sey? A. verneint diese Frage: 1) „weil in der Ktk. d. r. Vernft. daraus, dass wir uns nur die Einrichtung unsers Gemüths, als den Grund synthetischer Urtheile, *denken* können, gefolgert werde, dass dieses Gemüth *wirklich* und *an sich* der Grund derselben seyn müsse; und also gerade diejenige Folgerungsart, die Hume in Anspruch genommen habe, als gültig voraus-

gesetzt werde." Und hierüber bittet denn Rec. diesen Skeptiker: a) dem Publicum doch bald recht bestimmt und deutlich zu erklären, was es doch heissen möge: Irgend ein A. ist *unabhängig von unserm Denken* und *an sich* der Grund unsers Urtheilens, das doch wohl selbst *ein Denken* ist? b) ihm doch die Stelle bei Kant nachzuweisen, wo er diesen Unsinn angetroffen habe. — „Kant sage: das Gemüth ist der Grund gewisser synthetischer Urtheilsformen. Hier werde ja offenbar vorausgesetzt, *dass* jene Formen einen Grund haben müssen; mithin die Gültigkeit des Gesetzes der Causalität, über welche eben die Frage sey, schon im voraus angenommen; es werde vorausgesetzt, jene Formen müssen einen *Real*-Grund haben." Wenn bloss gesagt wird: *wir* sind genöthigt, einen Grund derselben aufzusuchen und denselben in unser Gemüth zu setzen, wie denn nichts weiter gesagt wird; so wird zuvörderst der Satz des Grundes bloss seiner logischen Gültigkeit nach gebraucht. Da aber das dadurch Begründete nur als Gedanke existirt, so sollte man meinen, der *logische* Grund eines Gedankens sey zugleich der *Real*- oder *Existential*-Grund dieses Gedankens. — A. verneint die aufgeworfne Frage 2) aus dem Grunde, „weil Kant auch nicht einmal das erwiesen habe, dass *nur* unser Gemüth als der Grund der synthetischen Urtheile sich denken lasse." Diese Behauptung, wenn ihre Wahrheit sich darthun liesse, wäre allerdings entscheidend gegen die kritische Philosophie; da hingegen in dem Bisherigen A. nichts widerlegt hat, als das, was Niemand behauptet, und Nichts fordert, als das, was Niemand versteht. — Er begründet diese Behauptung auf folgende Weise: a) „daraus, dass wir gegenwärtig uns irgend etwas nicht anders, als auf eine gewisse Weise erklären und denken könnten, folge gar nicht, dass wir es uns nie würden anders denken können;" — eine Erinnerung, die gegen einen empirischen Beweis an ihrem Orte wäre, gegen einen von Grundsätzen a priori abgeleiteten aber übel angebracht ist. Wenn der Grundsatz der Identität und des Widerspruchs als Fundament aller Philosophie aufgestellt seyn wird, wie er soll, (zu welchem Systeme denn auch Kant alle mögliche Data gab, da er selbst nicht die Absicht hatte, es aufzubauen); dann wird hoffentlich nie-

mand mehr behaupten, wir dürften doch etwa künftighin zu einer Stufe der Cultur hinaufrücken, auf der wir das Widersprechende würden als möglich denken können. A. sucht b) die wirkliche Denkbarkeit eines andern Ursprungs jener Urtheilsformen zu zeigen; aber auf eine Art, woraus, ungeachtet der naiven Versicherung, die Ktk. d. r. Vft. wirklich gelesen und auch verstanden zu haben, die der Verf. seinem Hermias in den Mund legt, dennoch deutlich erhellet, dass Aenesidemus selbst sie nicht verstanden habe. „Es lasse sich denken, sagt er, dass alle unsre Erkenntniss aus der Wirksamkeit *realiter* vorhandner Gegenstände auf unser Gemüth herrühre, und dass auch die *Nothwendigkeit*, welche in gewissen Theilen dieser Erkenntniss angetroffen werde, durch eine besondre Art, wie die Dinge uns afficiren, erzeugt sey. So sey es uns z. B. nothwendig, eine Empfindung, während der Zeit, da sie vorhanden sey, als vorhanden zu denken; — und diese Nothwendigkeit komme von aussen; denn der Eindruck komme von aussen." — Das unglücklichste Beispiel, das gewählt werden konnte! Es ist nothwendig, das Object dieser Empfindung als *wirklich* zu denken (im Gegensatz des *möglichen* und *nothwendigen*), und dieses unmittelbare Verhältniss gegen unser Vorstellungs-Vermögen selbst, sollte unabhängig von demselben ausser uns seyn?? „Es sey nothwendig, die Zweige eines gesehenen Baums in der Ordnung wahrzunehmen, in der sie einmal unserm Gemüthe gegenwärtig sind." Ja wohl; vermittelst der Wahrnehmung der einzelnen Theile derselben im stetigen Raume, und ihrer nothwendigen Verbindung durch die Kategorie der Wechselwirkung. „Wenn die Dinge an sich uns völlig unbekannt seyen, so können wir auch nicht wissen, dass sie gewisse Bestimmungen in uns *nicht* hervorgebracht haben können." Wenn die Dinge an sich, unabhängig von unserm Vorstellungs-Vermögen, in uns *gar keine* Bestimmungen hervorbringen können; so können wir sehr wohl wissen, dass sie die in uns wirklich vorhandnen Bestimmungen nicht hervorgebracht haben. „Eine Ableitung des Nothwendigen und Allgemeingültigen in unsrer Erkenntniss aus dem Gemüthe mache das Daseyn dieses Nothwendigen im Geringsten nicht begreiflicher, als eine Ableitung ebendesselben von der

Wirkungsweise der Gegenstände ausser uns auf uns.“ Was mag *Daseyn*, was mag *begreiflich* hier heissen? Soll etwa noch ein höherer Grund jener in unserm Gemüthe als vollständig begründet angenommenen Nothwendigkeit aufgesucht, — die in unserm Gemüthe aufgefundene unbedingte Nothwendigkeit dadurch bedingt, davon abgeleitet, dadurch erklärt und begriffen werden? Und wo soll dieser höhere Grund gesucht werden? *In* uns, wo wir bis zur absoluten Autonomie gekommen sind? Soll *absolute* Autonomie *begründet* werden? Das ist ein Widerspruch. Oder *ausser uns?* Aber die Frage ist ja eben von einem *Uebergange* von dem Aeussern zum Innern, oder umgekehrt. Es ist ja eben das Geschäft der kritischen Philosophie, zu zeigen, dass wir eines Ueberganges nicht bedürfen; dass alles, was in unserm Gemüthe vorkommt, aus ihm selbst vollständig zu erklären und zu begreifen ist. Es ist ihr nicht eingefallen, eine Frage zu beantworten, die, nach ihr, der Vernunft widerspricht. Sie zeigt uns den Zirkel, über den wir nicht hinausschreiten können; innerhalb desselben aber verschafft sie uns den innigsten Zusammenhang in unsrer ganzen Erkenntniss. „Die Ktk. d. r. Vern. habe nicht, wie sie vorgebe, bewiesen, dass die Vorstellungen und Urtheile a priori, die in *uns* vorhanden seyn sollen, blosse Formen für Erfahrungs-Erkenntnisse seyen, und nur in Beziehung auf empirische Anschauungen Gültigkeit und Bedeutung haben könnten. Denn es lasse sich, ausser jener Art, Begriffe a priori auf die Dinge zu beziehen, dass sie blosse Bedingungen und Formen unsrer Erkenntniss derselben seyn sollen, noch wohl eine andre denken; nemlich die, dass sie sich vermöge einer *präformirten Harmonie* darauf bezögen; so, dass die Vorstellungen a priori im Menschen zugleich dasjenige mit enthielten, was die objectiven Eigenschaften der Dinge an sich, wenn ihr Einfluss auf das Gemüth möglich gewesen wäre, würden gegeben haben.“ — Wenn auch jene Urtheilsformen a priori nicht Einheiten seyn sollen, als welche im Mannichfaltigen an sich gar nicht angetroffen werden kann: so ist doch wenigstens die Harmonie Vereinigung Verschiedener zu Einem? Unsere Vorstellungen a priori von einer, und die objectiven Beschaffenheiten der Dinge an sich von der andern Seite, wären doch wohl die zwei wenigstens nume-

risch verschiednen Dinge; und das dritte, welches an sich weder das erste, noch das zweite seyn, aber beide in sich vereinigen sollte, wäre doch wohl irgend ein Vorstellungs-Vermögen? Nun ist das unsrige kein solches, wie A. selbst durch seine Hypothese zugesteht; mithin müsste es ein von dem unsrigen verschiedenes seyn. Ein solches aber, d. i. ein Vorstellungs-Vermögen, welches nicht nach den Grundsätzen der Identität und des Widerspruchs urtheilte, ist für uns gar nicht denkbar; mithin auch nicht jene vorgebliche Harmonie, die in ihm anzutreffen seyn soll. „Etwas Absurdes enthält die Hypothese, von einer solchen prästabilirten Harmonie zwischen unsern Vorstellungen a priori und zwischen dem objectiv Vorhandenen doch gewiss nicht," fährt A. fort. Soll man ihm das glauben? A. wirft die Frage auf, ob das Gemüth, als Ding an sich, oder als Noumenon, oder als transscendentale Idee, Grund der Erkenntnisse a priori sey? Als Ding an sich nicht, wie er ganz richtig läugnet. „Auf ein *Noumenon* lasse sich, Kants eignen Erinnerungen nach, die Kategorie der Causalität nicht anwenden." Es wird auch nicht der Satz des Real-, sondern bloss der des logischen Grundes darauf angewendet, der aber, in sofern das Gemüth *bloss Intelligenz* ist, Real - Grund wird. Insofern das Gemüth der letzte Grund gewisser Denkformen überhaupt ist, ist es Noumenon; insofern diese als unbedingt nothwendige Gesetze betrachtet werden, ist es transscendentale Idee; die aber von allen andern dadurch sich unterscheidet, dass wir sie durch intellectuelle Anschauung, durch das *Ich bin,* und zwar: *ich bin schlechthin, weil ich bin,* realisiren. Alle Ansprüche Aenesidem's gegen dieses Verfahren gründen sich bloss darauf, dass er die absolute Existenz und Autonomie des Ich — wir wissen nicht wie und für wen — *an sich* gültig machen will; da sie doch nur *für das Ich selbst* gelten soll. Das Ich ist, *was* es ist, und *weil* es ist, *für* das Ich. Ueber diesen Satz hinaus kann unsre Erkenntniss nicht gehen. — Aber wie ist denn nun das kritische System von demjenigen, welches oben als das Humesche aufgestellt wurde, verschieden? Bloss darin, dass dieses die Möglichkeit, noch etwa einmal über jene Begrenzung des menschlichen Geistes hinausgehen zu können, übrig lässt; das kritische aber die absolute Unmöglichkeit

eines solchen Fortschreitens darthut und zeigt, dass der Gedanke von einem Dinge, das *an sich,* und unabhängig von irgend einem Vorstellungs-Vermögen, Existenz und gewisse Beschaffenheiten haben soll, eine Grille, ein Traum, ein Nicht-Gedanke ist: und in sofern ist jenes System skeptisch, das kritische aber dogmatisch, und zwar *negativ* dogmatisch. —

Prüfung der §§. 9—14. — A. glaubt, im §. 9., der den Satz aufstellt, dass die blosse Vorstellung aus zwei verschiedenen Bestandtheilen bestehen müsse, habe Reinhold aus folgendem Obersatze geschlossen: Alles, was sich auf verschiedene Gegenstände beziehen soll, das muss auch selbst und an sich aus verschiedenen Bestandtheilen bestehen; und so kostet es ihm freilich nicht viel Mühe, die Folgerung zu entkräften. Allein er hat in jenem als Reinholdisch aufgestellten Obersatze die Bedingung vergessen: wenn die verschiedenen Gegenstände bloss und allein durch diese Beziehung erst unterschieden werden sollen. Unter dieser Bedingung aber ist es klar, dass, wenn x seyn soll = A und = B, in x ein y seyn müsse = A und ein z = B, und dass das Gegentheil sich widersprechen würde. Die auch hier wieder vorkommende Unterscheidung Aenesidem's zwischen *gedachter* und *realer* Verschiedenheit jener zwei Bestandtheile der blossen Vorstellung verdient keine ernsthafte Erwähnung. Was für ein Ding mag doch eine blosse Vorstellung an sich, und unabhängig von einem Vorstellungs-Vermögen seyn; und wie mögen Bestandtheile einer blossen Vorstellung auch noch anders verschieden seyn, als dadurch, dass das vorstellende sie unterscheidet? Ob A. diese überfreie Unterscheidung im Ernste machte, oder aber des Publicum spottete? — Gegründeter scheinen dem Rec. die Erinnerungen gegen die §. 10. und 11. geschehene Bezeichnung des dem Subjecte in der Vorstellung Angehörigen durch *Form,* und des dem Objecte Angehörigen durch *Stoff.* Man hätte diese Bezeichnung gerade umkehren können, sagt A.: und ebenso hat Rec. diese Erklärungen an der Stelle, an der sie hier stehen, nie für etwas anderes, als willkürliche Namenbestimmungen halten können. (Wenn A und B, ehe x darauf bezogen ist, schlechterdings unbekannt und unbestimmt sind, wie die Elementar-Philosophie ausdrücklich sagt: so bekommen sie durch zwei aufgefundene

verschiedne Bestandtheile in x (y und z) nur erst das Prädicat: sie sind von einander verschieden. *Wie* sie aber verschieden seyen, lässt sich erst aus der Art erkennen, wie y und z verschieden sind.) Wenn sie nun bloss als willkürliche Namenbestimmungen gebraucht, und nichts aus ihnen gefolgert würde, so liesse sich dagegen nichts sagen. A. aber merkt an, und wie es dem Rec. scheint, mit Recht, dass tiefer unten die Folgerung, dass der Stoff *gegeben,* die Form aber *hervorgebracht* seyn müsse, bloss durch diese Erklärung begründet werde. —

Endlich geht die Censur zu demjenigen über, was ihr der erste Fehler der Elementar-Philosophie, und der Grund aller ihrer Irrthümer scheint, nemlich: „nicht bloss Etwas in der Vorstellung werde auf das Subject, und ein anderes Etwas auf das Object, sondern die *ganze* Vorstellung werde auf beides, Subject und Object, bezogen, nur auf beide anders: auf das erstere, wie jede Eigenschaft auf ihr Subject; auf das letztere: wie jedes Zeichen auf sein Bezeichnetes. Diese Verschiedenheit in der Beziehungsart selbst habe Reinhold übersehen, und um desswillen geglaubt, die Möglichkeit der Beziehung auf zwei verschiedne Dinge nur durch die Voraussetzung zweier verschiedner Bestandtheile in der Vorstellung selbst erklären zu können.“ Der Satz an sich ist ganz richtig; nur dass Rec. statt der von A. gebrauchten Ausdrücke lieber sagen würde: die Vorstellung werde auf das Object bezogen, wie die Wirkung auf ihre Ursache, und auf das Subject, wie Accidens auf Substanz. Da aber Reinhold dem Subjecte die Form, und dem Objecte den Stoff der *ganzen* Vorstellung zuschreibt; so kann ihm jene Wahrheit doch nicht so ganz verborgen geblieben seyn, wie A. glaubt. Aber wenn Subject und Object bloss durch die Beziehung der Vorstellung auf dieselben bestimmt werden, und vorher ganz unbekannt sind; — wie kommt denn A. dazu, die Vorstellung auf ein Object als *Ursache,* oder wie er sagt: als *Bezeichnetes,* zu beziehen; wenn nicht in ihr selbst etwas ist, wodurch sie sich ursprünglich als *Wirkung* oder als *Zeichen* —; und wie kommt er dazu, sie auf das Subject zu beziehen, wenn nicht in ihr selbst etwas unterschieden wird, wodurch sie sich als Accidens oder Prädicat ankündigt? —

Auf Veranlassung des §. 13, dass kein Gegenstand als Ding an sich vorstellbar sey, äussert sich A. dahin: „es sey durch die ganze Einrichtung unseres Wesens uns einmal eingepflanzt, uns nur dann erst über unsere Erkenntniss zu beruhigen, wenn wir den Zusammenhang und die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen und der in ihnen vorkommenden Merkmale mit einem Etwas, *so ganz unabhängig von ihnen existire,* vollkommen einsahen:“ und so haben wir denn zum Grunde dieses neuen Skepticismus ganz klar und bestimmt den alten Unfug, der bis auf Kant mit einem Dinge an sich getrieben worden ist; gegen den selbst dieser und Reinhold, so wie es wenigstens dem Rec. scheint, sich noch lange nicht laut und stark genug erklärt haben, und der die gemeinschaftliche Quelle aller skeptischen sowohl, als dogmatischen Einwendungen gewesen ist, die sich gegen die kritische Philosophie erhoben haben. Aber es ist der menschlichen Natur gar nicht eingepflanzt, sondern es ist ihr vielmehr geradezu unmöglich, sich ein Ding unabhängig von *irgend einem* Vorstellungs-Vermögen zu denken. Da Kant die reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, nicht eben so, wie die Kategorien, auf einen einzigen Grundsatz zurückgeführt hat, noch sie, seinem die Wissenschaft bloss vorbereitenden Plane nach, darauf zurückführen konnte; so blieb, da bei ihm diese Anschauungs-Formen blosse Formen des *menschlichen* Vorstellungs-Vermögens scheinen konnten, nach ihm allerdings der Gedanke von der Beschaffenheit der Dinge für ein anderes Vorstellungs-Vermögen als das menschliche denkbar; und er selbst hat diesen Gedanken durch die oft wiederholte Unterscheidung zwischen den Dingen, wie sie uns erscheinen, und den Dingen, wie sie an sich sind, welche Unterscheidung aber gewiss nur vorläufig und für ihren Mann gelten sollten, gewissermaassen autorisirt. Den Gedanken des Aenesidemus aber von einem Dinge, das nicht nur von dem menschlichen Vorstellungs-Vermögen, sondern von aller und jeder Intelligenz unabhängig, Realität und Eigenschaften haben soll, hat noch nie ein Mensch gedacht, so oft er es auch vorgeben mag, und es kann ihn keiner denken; *man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt*, *mit hinzu.* Daher musste auch

der unsterbliche Leibnitz, der ein wenig weiter sah, als die meisten seiner Nachfolger, sein Ding an sich oder seine Monade nothwendig mit Vorstellungskraft begaben. Und wenn nur seine Folgerung nicht über den Zirkel hinausginge, in den der menschliche Geist eingeschlossen ist, und welchen er, der alles übrige sah, allein nicht sah; so wäre sie unstreitig richtig; *das Ding wäre an sich so beschaffen, wie es sich — sich selbst vorstellt.* Kant entdeckte diesen Zirkel. Nach Kant machte Reinhold sich das unsterbliche Verdienst, die philosophirende Vernunft (die ohne ihn vielleicht noch lange Kanten commentirt, und wieder commentirt, und nie das Eigenthümliche seines Systems gefunden hätte, weil das keiner findet, der sich nicht seinen eigenen Weg zur Auffindung desselben bahnt,) darauf aufmerksam zu machen, dass die gesammte Philosophie auf einen einzigen Grundsatz zurückgeführt werden müsse, und dass man das System der dauernden Handlungsweise des menschlichen Geistes nicht eher auffinden werde, bis man den Schlussstein desselben aufgefunden habe. Sollte durch weiteres Zurückschreiten auf dem von ihm so ruhmvoll gebahnten Wege sich etwa in der Zukunft entdecken, dass das unmittelbar gewisseste: *Ich bin,* auch nur *für* das Ich gelte; dass alles Nicht-Ich nur für's Ich *sey*; dass es alle Bestimmungen dieses Seyns a priori nur durch seine Beziehung auf ein Ich bekomme; dass aber alle diese Bestimmungen, in sofern nemlich ihre Erkenntniss a priori möglich ist, durch die blosse Bedingung der Beziehung eines Nicht-Ich auf ein Ich überhaupt, schlechthin nothwendig werden: so würde daraus hervorgehen, dass ein Ding an sich, in sofern es ein Nicht-Ich seyn soll, das keinem Ich entgegengesetzt ist, sich selbst widerspreche, und dass das Ding wirklich und an sich so beschaffen sey, wie es von jedem denkbaren intelligenten Ich, d. i. von jedem nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs denkenden Wesen, gedacht werden müsse; dass mithin die logische Wahrheit für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz zugleich real sey, und dass es keine andere gebe, als jene. — Alsdann würde es auch Niemanden mehr beikommen, zu behaupten, welches auch A. wiederholt, dass die kritische Philosophie idealistisch sey, und alles für *Schein*

erkläre, d. h. dass sie annehme, eine Intelligenz lasse sich ohne Beziehung auf etwas Intelligibles denken. — A. nimmt den in der Kritik der reinen Vernunft von Kant gegen den Idealismus aufgestellten Beweis in Anspruch und zeigt — allerdings mit Grund —, dass durch *diesen* Beweis der Berkeley'*sche* Idealismus, gegen welchen er seiner Meinung nach gerichtet war, nicht widerlegt sey. S. 274. f. der Kritik der r. Vern. hätte er mit deutlichen Worten lesen können, dass derselbe gar nicht gegen den dogmatischen Idealism des Berkeley, „als dessen Grund schon in der transscendentalen Aesthetik gehoben," sondern gegen den problematischen des Cartesius gerichtet sey. Und gegen diesen wird allerdings in jenem Beweise gründlich dargethan, dass das von Cartesius selbst zugestandene Bewusstseyn des *denkenden* Ich nur unter der Bedingung eines *zu denkenden* Nicht-Ich möglich sey.

Nachdem Rec. die Unhaltbarkeit des Grundes, auf welchem Aenesidem's Skepticism aufgebaut ist, dargethan, so überhebt er sich, vielleicht mit einigem Rechte, der Anführung seiner übrigen Einwendungen gegen den theoretischen Theil der kritischen Philosophie überhaupt, und insbesondere gegen die Darstellung derselben durch Reinhold; um noch etwas über seine Einwürfe gegen die Kantische Moral-Theologie zu sagen. „Diese Moral-Theologie schliesse daraus, dass etwas geboten sey, auf das reale Daseyn der Bedingungen, unter denen allein das Gebot erfüllt werden kann." Die Einsprüche, welche A. gegen diese Schlussart macht, gründen sich auf seinen Mangel an Einsicht in den wahren Unterschied zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie. Folgender Vernunftschluss enthält ungefähr diese Einsprüche: Wir können nicht eher das Urtheil fällen, *dass* uns geboten sey, etwas zu thun oder zu lassen, bis ausgemacht ist, *ob* dieses Thun oder Unterlassen *möglich* ist; nun lässt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Handlung sich nur nach theoretischen Principien beurtheilen: mithin beruht auch das Urtheil, *dass* etwas geboten sey, auf theoretischen Principien. Das, was Kant erst *aus* dem Gebote folgert, muss *vor* der vernunftmässigen Annahme eines Gebotes überhaupt schon erwiesen und ausgemacht seyn: — weit entfernt, dass durch

die Anerkennung eines Gebots die Ueberzeugung vom realen Daseyn der Bedingungen seiner Erfüllung begründet werden könne, könne vielmehr jene Anerkennung nur nach dieser Ueberzeugung Statt haben. — Man sieht, dass A. gerade das eigentliche Fundament der Kantischen Moral-Theologie, den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische, angreift; man sieht aber auch leicht, wodurch er sich diesen Angriff leicht gemacht hat. Was wir *thun* oder *lassen* — in der Welt der Erscheinungen gültig zur Wirklichkeit bringen sollen, — muss allerdings unter den Gesetzen dieser Welt stehen. Aber wer redet denn auch von *Thun* oder *Lassen?* Das Sittengesetz richtet sich zunächst nicht an eine physische Kraft, als wirksame, etwas ausser sich hervorbringende Ursache; sondern an ein hyperphysisches Begehrungs- oder Bestrebungs-Vermögen, oder wie man es nennen will. Jenes Gesetz soll zunächst gar nicht Handlungen, sondern nur das stete Bestreben nach einer Handlung, hervorbringen, wenn auch dasselbe, durch die Naturkraft gehindert, nie zur *Wirksamkeit* (in der Sinnenwelt) käme. Wenn nemlich, — um die Momente jener Schlussart in ihrer höchsten Abstraction darzustellen, — wenn das Ich in der intellectuellen Anschauung *ist, weil* es ist, und *ist, was* es ist; so ist es in sofern *sich selbst setzend,* schlechthin selbstständig und unabhängig. Das Ich im empirischen Bewusstseyn aber, als Intelligenz, *ist* nur in Beziehung auf ein Intelligibles, und existirt in sofern abhängig. Nun soll dieses dadurch sich selbst entgegengesetzte Ich nicht Zwei, sondern nur Ein Ich ausmachen, und das ist geforderter Maassen unmöglich; denn abhängig und unabhängig stehen im Widerspruche. Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbstständigkeit nicht aufgeben kann; so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und diess ist die Bedeutung des Ausdruckes: *die Vernunft ist praktisch.* Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch, auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, in sofern sie beides zu vereinigen strebt. Dass diese Grundsätze Kant's Darstellung selbst zum Grunde liegen müssen, unerachtet er sie nirgends bestimmt auf-

gestellt hat, — ferner, wie durch die Vorstellung dieses an sich hyperphysischen Strebens durch das intelligente Ich, im *Ab*steigen über die Stufen, über welche man in der theoretischen Philosophie *auf*steigen muss, eine praktische Philosophie entstehe, ist hier der Ort nicht, zu zeigen. — Jene Vereinigung: Ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme (die Idee der Gottheit), ist das letzte Ziel dieses Strebens; ein solches Streben, wenn durch das intelligente Ich das Ziel desselben ausser ihm vorgestellt wird, ist ein *Glaube* (Glauben an Gott). Dies Streben kann nicht aufhören, als nach Erreichung des Ziels, d. h. die Intelligenz kann keinen Moment ihres Daseyns, in welchem dieses Ziel noch nicht erreicht ist, als den letzten annehmen (Glauben an ewige Fortdauer.) An dieser Idee ist aber auch nichts Anderes, als ein *Glaube* möglich, d. h. die Intelligenz hat zum Object ihrer Vorstellung keine empirische Empfindung, sondern nur das nothwendige Streben des Ich; und in aller Ewigkeiten Ewigkeiten hinaus kann nichts Anderes möglich werden. Dieser Glaube ist aber so wenig bloss eine *wahrscheinliche Meinung*, dass er vielmehr, wenigstens nach des Rec. innigster Ueberzeugung, mit dem unmittelbar gewissen: *Ich bin* den gleichen Grad der Gewissheit hat, welche alle, erst durch das intelligente Ich mittelbar mögliche, objective Gewissheit unendlich übertrifft. — Freilich, A. will einen objectiven Beweis für die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Was mag er sich dabei denken? Oder ob ihm die objective Gewissheit etwa ungleich vorzüglicher scheint, als die — nur — subjective? Das: *Ich bin* — selbst hat nur subjective Gewissheit; und, so viel wir uns das Selbstbewusstseyn Gottes denken können, ist Gott selbst für Gott subjectiv. Und nun gar ein objectives Daseyn der Unsterblichkeit! (Es sind Aenesidem's eigne Worte.) Wenn irgend ein sein Daseyn in der Zeit anschauendes Wesen in einem Momente seines Daseyns sagen könnte: *nun* bin ich ewig; so wäre es *nicht* ewig. — Es ist also so wenig wahr, dass die praktische Vernunft den Primat der theoretischen anerkennen müsse: dass vielmehr ihre ganze Existenz auf den *Widerstreit* des selbstbestimmenden in uns

mit dem theoretisch-erkennenden sich gründet, und dass sie selbst aufgehoben würde, wenn dieser Widerstreit gehoben wäre.

Auf diese gänzliche Verkennung des moralischen Glaubensgrundes gründet sich auch eine zweite Anmerkung Aenesidem's, dass die Folgerungsart im moralischen Beweise von der, in dem von Kant verworfenen kosmotheologischen Beweise um nichts verschieden sey; da auch im letztern geschlossen werde: weil eine Welt vorhanden ist, muss auch die allein gedenkbare Bedingung der Möglichkeit einer Welt vorhanden seyn. — Die hauptsächliche Verschiedenheit dieses Beweises vom moralisch-theologischen ist die, dass der erstere bloss auf die theoretische Vernunft, der zweite aber auf einen Widerstreit des Ich an sich gegen diese theoretische Vernunft sich gründet. Die theoretische Vernunft muss über das, worüber sie etwas beweisen soll, doch wenigstens mit sich selbst einig seyn. Nun wird sie allerdings dadurch erst in sich selbst Einheit, dass sie sich eine *Welt*, als unbedingtes Ganze, mithin eine Ursache dieser Welt, die die *erste* sey, denkt; aber eben durch den Gedanken einer solchen ersten Ursache geräth sie wieder in einen unauflöslichen Widerstreit mit sich selbst, weil jede Ursache, die sie sich denken mag, den eignen Gesetzen dieser Vernunft zur Folge, wieder die ihrige haben muss: mithin, obgleich die Aufgabe, eine erste Ursache zu suchen, bleibt, dennoch keine gefundene diese erste seyn kann. Die Vernunft kann also die Idee einer ersten Ursache nie realisiren, als bestimmt und gefunden annehmen, ohne sich selbst zu widersprechen. Kein Beweis aber, der auf einen Widerspruch mit sich selbst hinausläuft, kann gültig seyn.

Rec. hat es für Pflicht gehalten, dieses Werk etwas ausführlicher zu beurtheilen, theils weil wirklich mehrere gute und treffende Bemerkungen darin vorkommen, theils weil der Verf. schon im voraus über unbewiesene Machtsprüche sich beklagte, deren er hoffentlich diese Beurtheilung nicht beschuldigen wird, theils weil es wirklich hier und da Aufmerksamkeit erregt und mancher Leser desselben die Sache der kritischen Philosophie schon für verloren gehalten haben soll, theils endlich, um gewissen Leuten das Vorurtheil benehmen zu helfen, dass man die Einwürfe gegen die Kantische Philosophie nur

nicht recht würdige, und sie lieber der Vergessenheit übergeben möchte, weil man nichts Gegründetes darauf zu sagen wisse. Er wünscht nichts lebhafter, als dass seine Beurtheilung dazu beitragen möge, recht viele Selbstdenker zu überzeugen, dass diese Philosophie an sich, und ihrem innern Gehalte nach, noch so fest stehe, als je, dass es aber noch vieler Arbeit bedürfe, um die Materialien in ein wohl verbundenes und unerschütterliches Ganze zu ordnen. Möchten sie dann durch diese Ueberzeugung selbst aufgemuntert werden, jeder an seinem Orte, so viel in seinen Kräften steht, zu diesem erhabenen Zwecke beizutragen! —

Ueber den

Begriff der Wissenschaftslehre

oder

der sogenannten Philosophie.

Erste Ausgabe: Weimar, Industrie-Comtoir. 1794.
Zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe: Jena und Leipzig, Gabler. 1798.

Anmerkung: Die über dem Text bemerkten kleinen Seitenzahlen beziehen sich auf die zweite Ausgabe dieser Schrift.

Vorrede zur ersten Ausgabe.

Der Verfasser dieser Abhandlung wurde durch das Lesen neuer Skeptiker, besonders des Aenesidemus und der vortrefflichen Maimonschen Schriften völlig von dem überzeugt, was ihm schon vorher höchst wahrscheinlich gewesen war: dass die Philosophie, selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer, noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sey. Er glaubte den Grund davon gefunden, und einen leichten Weg entdeckt zu haben, alle jene gar sehr gegründeten Anforderungen der Skeptiker an die kritische Philosophie vollkommen zu befriedigen; und das dogmatische und kritische System überhaupt in ihren streitenden Ansprüchen so zu vereinigen, wie durch die kritische Philosophie die streitenden Ansprüche der verschiedenen dogmatischen Systeme vereinigt sind.*) Nicht gewohnt von Dingen zu reden, die er noch zu thun hat, würde er seinen Plan ausge-

*) Hier folgt in der ersten Ausgabe nachstehende Anmerkung:

Der eigentliche Streit, der zwischen beiden obwaltet, und in welchem die Skeptiker sich mit Recht auf die Seite der Dogmatiker, und mit ihnen des gesunden Menschenverstandes, der zwar nicht als Richter, aber als ein nach Artikeln zu vernehmender Zeuge gar sehr in Betrachtung kömmt, geschlagen haben, dürfte wohl der über *den Zusammenhang unserer Erkenntniss mit einem Dinge an sich* seyn; und der Streit dürfte durch eine künftige Wissenschaftslehre wohl dahin entschieden werden, dass unsere Erkenntniss zwar nicht unmittelbar durch die Vorstellung, aber wohl mittelbar durch das *Gefühl* mit dem Dinge an sich zusammenhange; dass die Dinge allerdings bloss *als Erscheinungen vorgestellt*, dass sie aber *als Dinge an sich gefühlt* werden; dass ohne Gefühl gar keine Vorstellung möglich seyn würde; dass aber die Dinge an sich nur *subjectiv*, d. i. nur in wiefern sie auf unser Gefühl wirken, erkannt werden.

führt, oder auf immer von ihm geschwiegen haben; wenn nicht die gegenwärtige Veranlassung ihm eine Aufforderung zu seyn schiene, von der bisherigen Anwendung seiner Musse, und von den Arbeiten, denen er die Zukunft zu widmen gedenkt, Rechenschaft abzulegen.

Die folgende Untersuchung hat auf keine andere Gültigkeit Anspruch zu machen, als auf eine hypothetische. Daraus aber folgt gar nicht, dass der Verfasser seinen Behauptungen überhaupt nichts anders, als unerwiesene Voraussetzungen zum Grunde zu legen vermöge; und dass sie nicht dennoch die Resultate eines tiefer gehenden und festen Systems seyn sollten. Freilich verspricht er sich erst nach Jahren es dem Publicum in einer desselben würdigen Gestalt vorlegen zu können; aber die Billigkeit, dass man nicht absprechen werde, ehe man das Ganze geprüft habe, erwartet er schon jetzt.

Die erste Absicht dieser Blätter war die, die studirenden Jünglinge der hohen Schule, auf welche der Verfasser gerufen ist, in den Stand zu setzen, zu urtheilen, ob sie sich seiner Führung auf dem Wege der ersten unter den Wissenschaften anvertrauen, und ob sie hoffen dürften, dass er so viel Licht über dieselbe zu verbreiten vermöge, als sie bedürfen, um ihn ohne gefährliches Straucheln zu gehen: die zweite, die Urtheile seiner Gönner und Freunde über sein Unternehmen einzuholen.

Für diejenigen, die weder unter die ersten noch unter die zweiten gehören, wenn ihnen diese Schrift in die Hände kommen sollte, sind folgende Anmerkungen.

Der Verfasser ist bis jetzt innig überzeugt, dass kein menschlicher Verstand weiter als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant, besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft, gestanden, die er uns aber nie bestimmt, und als die letzte Grenze des endlichen Wissens angegeben hat. Er weiss es, dass er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe. Er überlässt es den zukünftigen Zeitaltern das Genie des Mannes zu ergründen, der von dem Standpuncte aus, auf welchem er die philosophirende Urtheilskraft

fand, oft wie durch höhere Eingebung geleitet, sie so gewaltig gegen ihr letztes Ziel hinriss. — Er ist eben so innig überzeugt, dass nach dem genialischen Geiste Kants der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinholds; und er glaubt den ehrenvollen Platz zu kennen, welchen die Elementar-Philosophie des letztern bei den weitern Vorschritten, die die Philosophie, an wessen Hand es auch sey, nothwendig machen muss, dennoch immer behaupten wird. Es ist nicht in seiner Denkungsart irgend ein Verdienst muthwillig zu verkennen, oder es verkleinern zu wollen; er glaubt einzusehen, dass jede Stufe, die die Wissenschaft je bestiegen hat, erst bestiegen seyn musste, ehe sie eine höhere betreten konnte; er hält es wahrhaftig nicht für persönliches Verdienst, durch einen glücklichen Zufall nach vortrefflichen Arbeitern an die Arbeit gerufen zu werden; und er weiss, das alles Verdienst, das etwa hierin Statt finden könnte, nicht auf dem Glücke des Findens, sondern auf der Redlichkeit des Suchens beruht, über welche jeder nur selbst sich richten und belohnen kann. Er sagte diess nicht um jener grossen Männer und um derer Willen, die ihnen gleichen; sondern für andere nicht ganz so grosse Männer. Wer überflüssig findet, dass er es sagte, der gehört nicht unter diejenigen, für welche er es sagte.

Ausser jenen ernsthaften giebt es auch noch scherzhafte Männer, die den Philosophen warnen, sich durch übertriebene Erwartungen von seiner Wissenschaft doch nicht lächerlich zu machen. Ich will nicht entscheiden, ob alle recht aus Herzensgrunde lachen, weil ihnen die Jovialität einmal angeboren ist; oder ob es nicht welche unter ihnen giebt, die sich bloss zum Lachen zwingen, um dem weltunklugen Forscher ein Unternehmen zu verleiden, das sie aus begreiflichen Gründen nicht gern sehen *). Da ich, so viel mir bewusst ist, bis jetzt durch Aeusserung solcher hohen Erwartungen ihrer Laune noch keine Nahrung gegeben habe: so ist es mir vielleicht am ersten erlaubt, sie, nicht um der Philosophen, und noch we

*) Malis rident alienis.

niger um der Philosophie, sondern um ihrer selbst Willen, zu bitten, das Lachen so lange zu verhalten, bis das Unternehmen förmlich mislungen, und aufgegeben ist. Mögen sie dann unseres Glaubens an die Menschheit, zu der sie selbst gehören, und unserer Hoffnungen von den grossen Anlagen derselben spotten; mögen sie dann ihren Trostspruch: Es ist der Menschheit einmal nicht zu helfen; so war es, und so wird es immer seyn, — wiederholen, so oft sie des Trostes bedürfen!

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Diese kleine Schrift hatte sich vergriffen. Ich bedarf derselben, um in meinen Vorlesungen mich darauf zu beziehen; auch ist sie, einige Aufsätze im *Philosophischen Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten* abgerechnet, bis jetzt die einzige Schrift, in welcher über das Philosophiren in der Wissenschaftslehre — selbst philosophirt wird, und die daher zu einer Einleitung in dieses System dient. Diese Gründe haben mich bewogen, eine neue Ausgabe derselben zu veranstalten.

Sogar den Zweck und das Wesen dieser Schrift hat man, ohnerachtet ihres bestimmten Titels und ihres Inhalts, häufig verkannt, und es wird bei der zweiten Ausgabe nöthig, was ich bei der ersten für völlig unnöthig hielt, sich über diese Puncte in einer Vorrede bestimmt zu erklären.

Es kann nemlich über die Metaphysik, die nur nicht eine Lehre von den vorgeblichen Dingen an sich seyn muss, sondern eine genetische Ableitung dessen, was in unserem Bewusstseyn vorkommt, selbst wiederum philosophirt, — es können Untersuchungen angestellt werden über die Möglichkeit, die eigentliche Bedeutung, die Regeln einer solchen Wissenschaft; und es ist sehr vortheilhaft für die Bearbeitung der Wissenschaft selbst, dass dies geschehe. Ein System von dergleichen Untersuchungen heisst in philosophischer Hinsicht Kritik; wenigstens sollte man nur das angegebene mit diesem Namen bezeichnen. Die Kritik ist nicht selbst die Metaphysik,

sondern liegt über sie hinaus: sie verhält sich zur Metaphysik gerade so, wie diese sich verhält zur gewöhnlichen Ansicht des natürlichen Verstandes. Die Metaphysik erklärt diese Ansicht, und sie selbst wird erklärt in der Kritik. Die eigentliche Kritik kritisirt das philosophische Denken: soll die Philosophie selbst auch kritisch heissen, so kann man von ihr nur sagen, dass sie das natürliche Denken kritisire. Eine reine Kritik — die Kantische z. B., die sich als *Kritik* ankündigte, ist nichts weniger als rein, sondern grossentheils selbst Metaphysik; sie kritisirt bald das philosophische, bald das natürliche Denken: welches ihr an sich gar nicht zum Tadel gereichen würde, wenn sie nur die so eben gemachte Unterscheidung theils überhaupt bestimmt angegeben, theils bei einzelnen Untersuchungen angedeutet hätte, auf welchem Gebiete dieselben lägen: — eine reine Kritik, sage ich, enthält keine metaphysischen Untersuchungen beigemischt; eine reine Metaphysik — die bisherigen Bearbeitungen der Wissenschaftslehre, die sich als Metaphysik ankündigte, sind in dieser Absicht nicht rein, noch konnten sie es seyn, indem nur durch Hülfe der beigefügten kritischen Winke diese ungewöhnliche Denkart sich einigen Eingang versprechen durfte — eine reine Metaphysik, sage ich, enthält keine fernere Kritik, als mit welcher man schon vor ihr vorher ins reine gekommen sein soll.

Das Gesagte bestimmt genau das Wesen der folgenden Schrift. Sie ist ein Theil der Kritik der Wissenschaftslehre, keinesweges aber die Wissenschaftslehre selbst, oder von ihr ein Theil.

Sie ist ein Theil dieser Kritik, sagte ich. Sie beschäftigt sich besonders damit, das Verhältniss der Wissenschaftslehre zu dem gemeinen Wissen, und zu den auf dem Standpuncte desselben möglichen Wissenschaften, der Materie des Wissens nach, darzustellen. Aber es giebt noch eine andere Betrachtung, welche sehr viel beitragen kann, einen richtigen Begriff unseres Systems zu erzeugen, dasselbe gegen Misverständnisse zu schützen, und ihm Eingang zu verschaffen; die — über das Verhältniss des transscendentalen Denkens zu dem gemeinen der Form nach, d. h. die Beschreibung des Gesichts-

punctes, aus welchem der transscendentale Philosoph alles Wissen erblickt, und seiner Gemüthsstimmung in der Speculation. Der Verf. glaubt über diese Puncte in seinen zwei Einleitungen zu einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (in dem oben genannten Journale, im Jahrgange 1797), besonders in der zweiten, sich mit einiger Deutlichkeit erklärt zu haben. — Eine Wissenschaft, und die Kritik derselben, unterstützen und erklären sich wechselseitig. Erst wenn die reine Darstellung der Wissenschaftslehre selbst möglich seyn wird, wird es leicht seyn, systematisch und vollständig über das Verfahren derselben Rechenschaft abzulegen. Verzeihe das Publicum dem Verf. vorläufige und unvollständige Arbeiten, bis einst er selbst, oder ein anderer, vollenden kann!

In diesem neuen Abdrucke sind bloss mehrere Wendungen und Ausdrücke, die nicht bestimmt genug waren, geändert, einige Anmerkungen unter dem Texte, welche das System in Streitigkeiten verwickelten, deren es sich bis jetzt noch überheben kann, und der ganze dritte Abschnitt (hypothetische Eintheilung der Wissenschaftslehre), der gleich bei seiner Abfassung nur einen temporären Zweck hatte, und dessen Inhalt seitdem in der Grundlage der gesammten W. L. ausführlicher und deutlicher vorgetragen ist, weggelassen worden.

Indem ich eine Schrift, in welcher ich mein System zu allererst ankündigte, wieder herausgebe, ist es vielleicht nicht unschicklich, einiges zur Geschichte der Aufnahme beizubringen, welche dieses System bisher gefunden. Wenige ergriffen die vernünftigere Maassregel, vorläufig stille zu schweigen und sich erst ein wenig zu bedenken; die mehreren liessen ihr dummes Staunen über die neue Erscheinung unverhohlen blikken, und empfingen sie mit blödsinnigem Gelach und abgeschmacktem Spott; die gutmüthigeren unter diesen wollten zur Entschuldigung des Verfassers glauben, dass die ganze Sache bloss ein übel ausgedachter Spass sei, während andere im Ernste nachsannen, wie man ihn bald „im Innern gewisser milden Stiftungen" versorgen könne. — Es würde den lehrreichsten Beitrag zur Geschichte des menschlichen Geistes abgeben, wenn man erzählen könnte, wie gewisse Philosopheme

bei ihrer ersten Erscheinung aufgenommen worden; es ist ein wahrer Verlust, dass man die in dem ersten Erstaunen gefällten Urtheile der Zeitgenossen über einige ältere Systeme nicht mehr besitzt. In Rücksicht des Kantischen Systems ist es noch Zeit, eine Sammlung der ersten Recensionen desselben, — die in der wohlberühmten Göttingischen Gelehrten-Zeitung an der Spitze — zu veranstalten, und für die künftigen Zeitalter als Seltenheiten aufzubewahren. Für die Wissenschaftslehre will ich selbst dieses Geschäft übernehmen; und um einen Anfang zu machen, lege ich dieser Schrift zwei der merkwürdigsten dahin einschlagenden Recensionen bei — es versteht sich, ohne Bemerkungen hinzuzusetzen. Es bedarf für das philosophische Publicum, welches gegenwärtig mit meinem Systeme besser bekannt ist, solcher Bemerkungen nicht, und für die Urheber jener Recensionen ist es Unglück genug, gesagt zu haben, was sie in denselben sagen *).

Ohnerachtet dieses abschreckenden Empfanges hat dennoch bald darauf dieses System glücklichere Schicksale gehabt, als wohl irgend einem anderen zu Theile geworden seyn dürften. Mehrere junge geistreiche Köpfe haben es mit Feuer ergriffen, und ein verdienstvoller Veteran in der philosophischen Literatur hat ihm nach langer und reifer Prüfung seinen Beifall gegeben. Es lässt von den vereinten Bemühungen so vieler vortrefflichen Köpfe sich erwarten, dass es bald recht vielseitig dargestellt und ausgebreitet angewendet, die Umstimmung des Philosophirens, und vermittelst desselben, des wissenschaftlichen Verfahrens überhaupt bewirken werde, welche es beabsichtiget. Ohnerachtet der Aehnlichkeit seiner ersten Aufnahme mit der Aufnahme des zunächst vorhergegangenen — anderen Systems, wie gute Kenner glauben — anderen Darstellung eben desselben Systems, wie ich gleichfalls nicht ohne gute Gründe

*) Die in der erwähnten Beilage angeführten zwei Recensionen betrafen Schellings Schrift „über die Möglichkeit der Form einer Philosophie überhaupt" und Fichte's „über den Begriff der W. L.," beide aus Jacobs philosophischen Annalen 4tes, 16—18tes Stück abgedruckt. Hier sind sie weggelassen worden.

annehme (über welchen Punct jedoch weiter zu streiten ich feierlich aufgebe), ohnerachtet dieser Aehnlichkeit, sage ich, — obschon, wie sich das von Kantianern versteht, die Aufnahme der Wissenschaftslehre viel gröber und pöbelhafter ausfiel, als die der Kantischen Schriften — werden doch hoffentlich beide — Systeme oder Darstellungen, nicht den gleichen Erfolg haben, einen Haufen sclavischer und brutaler Nachbeter zu bilden. Theils sollte man glauben, dass die Deutschen durch die zunächst vorhergegangene traurige Begebenheit sich abschrecken lassen, und nicht kurz hintereinander zweimal das Joch der Nachbeterei aufladen werden; theils scheint sowohl der bis jetzt gewählte, einen festen Buchstaben vermeidende Vortrag, als der innere Geist dieser Lehre sie gegen gedankenlose Nachsprecher zu schützen; auch ist es von den Freunden derselben nicht zu erwarten, dass sie eine solche Huldigung wohl aufnehmen werden.

Für die Vollendung des Systems ist noch unbeschreiblich viel zu thun. Es ist jetzt kaum der Grund gelegt, kaum ein Anfang des Baues gemacht; und der Verf. will alle seine bisherigen Arbeiten nur für vorläufige gehalten wissen. Die feste Hoffnung, die er nunmehr fassen kann, nicht, wie er vorher befürchtete, auf gutes Glück, in der individuellen Form, in der es sich ihm zuerst darbot, für irgend ein künftiges Zeitalter, das ihn verstehen dürfte, in todten Buchstaben, sein System niederlegen zu müssen, sondern schon mit seinen Zeitgenossen sich darüber zu verständigen und zu berathen, dasselbe durch gemeinschaftliche Bearbeitung mehrerer eine allgemeinere Form gewinnen zu sehen, und es lebendig im Geiste und der Denkart des Zeitalters zu hinterlassen, ändert den Plan, den er sich bei der ersten Ankündigung desselben vorschrieb. Er wird nemlich in der systematischen Ausführung des Systems vor jetzt nicht weiter fortschreiten, sondern erst das bis jetzt Erfundene vielseitiger darstellen, und vollkommen klar und jedem Unbefangenen evident zu machen suchen. Ein Anfang dieser Arbeit ist schon in dem oben genannten Journale gemacht worden, und sie wird fortgesetzt werden, so wie meine nächsten Geschäfte, als akademischer Docent, es verstatten.

Mehreren mir bekannt gewordenen Aeusserungen zufolge ist durch jene Aufsätze manchem ein Licht aufgegangen; und wenn die Denkart des Publicum über die neue Lehre nicht allgemeiner umgestimmt worden, so kommt dies wohl mit daher, dass jenes Journal nicht sehr verbreitet zu seyn scheint. Zu demselben Zwecke werde ich, sobald es meine Zeit erlaubt, einen neuen Versuch einer streng- und rein-systematischen Darstellung der Grundlage der Wissenschaftslehre erscheinen lassen. Jena, zur Michaelismesse 1798.

Erster Abschnitt.

Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre überhaupt.

§. 1. Hypothetisch aufgestellter Begriff der Wissenschaftslehre.

Um getheilte Parteien zu vereinigen, geht man am sichersten von dem aus, worüber sie einig sind.

Die Philosophie ist *eine Wissenschaft;* — darüber sind alle Beschreibungen der Philosophie so übereinstimmend, als sie in der Bestimmung des *Objects* dieser Wissenschaft getheilt sind. Und wie, wenn diese Uneinigkeit daher gekommen wäre, dass der Begriff der Wissenschaft selbst, für welche sie einmüthig die Philosophie anerkennen, nicht ganz entwickelt war? Wie wenn die Bestimmung dieses einzigen von allen zugestandenen Merkmals völlig hinreichte, den Begriff der Philosophie selbst zu bestimmen?

Eine Wissenschaft hat systematische Form; alle Sätze in ihr hängen in einem einzigen Grundsatze zusammen, und vereinigen sich in ihm zu einem Ganzen — auch dieses gesteht man allgemein zu. Aber ist nun der Begriff der Wissenschaft erschöpft?

Wenn jemand auf einem grundlosen und unerweislichen Satze, z. B. auf dem, dass es in der Luft Geschöpfe mit menschlichen Neigungen, Leidenschaften und Begriffen, aber ätherischen Körpern gebe, eine noch so systematische Naturgeschichte dieser Luftgeister aufbaute, welches an sich recht wohl möglich ist — würden wir ein solches System, so streng

auch in demselben gefolgert würde, und so innig auch die einzelnen Theile desselben unter einander verkettet seyn möchten, für eine Wissenschaft anerkennen? Hinwiederum, wenn jemand einen einzelnen Lehrsatz anführt — etwa der mechanische Handwerker den Satz: dass eine auf einer horizontalen Fläche in einem rechten Winkel aufgestellte Säule perpendicular stehe, und ins unbedingte verlängert, nach keiner von beiden Seiten hängen werde; welches er ehemals gehört, und in vielfältiger Erfahrung als wahr befunden *); — so wird jedermann zugestehen, derselbe habe Wissenschaft von dem gesagten; ob er gleich nicht den geometrischen Beweis seines Satzes von dem ersten Grundsatze dieser Wissenschaft an systematisch führen kann. Warum nennen wir nun jenes feste System, das auf einem unerwiesenen und unerweisbaren Satze beruhet, nicht Wissenschaft; und warum nennen wir die Kenntniss des zweiten, die in seinem Verstande mit keinem Systeme zusammenhängt, Wissenschaft?

Ohne Zweifel darum, weil das erstere in aller seiner schulgerechten Form doch nichts enthält, das man wissen kann; und der letztere, ohne alle schulgerechte Form, etwas sagt, das er wirklich *weiss,* und *wissen kann.*

Das Wesen der Wissenschaft bestünde sonach, wie es scheint, in der Beschaffenheit ihres Inhalts und dem Verhältnisse desselben zu dem Bewusstseyn desjenigen, von welchem gesagt wird, dass er wisse: und die systematische Form wäre der Wissenschaft bloss zufällig; sie wäre nicht der Zweck derselben, sondern bloss etwa das Mittel zum Zwecke.

Dies liesse sich vorläufig so denken. Wenn etwa aus irgend einer Ursache der menschliche Geist nur sehr wenig gewiss wissen, alles andere aber nur meinen, muthmaassen, ahnen, willkürlich annehmen könnte, aber doch, gleichfalls aus irgend einer Ursache, mit dieser engbeschränkten oder unsicheren Kenntniss sich nicht wohl begnügen könnte, so würde

*) Oder der unstudirte Bauer das Factum, dass der jüdische Geschichtsschreiber Josephus zur Zeit der Zerstörung Jerusalems gelebt habe: — (Zusatz der ersten Ausgabe.)

ihm kein anderes Mittel übrig bleiben, dieselbe auszubreiten und zu sichern, als dass er die ungewissen Kenntnisse mit den gewissen vergliche, und aus der Gleichheit oder Ungleichheit — man verstatte mir vorläufig diese Ausdrücke, bis ich Zeit erhalte, sie zu erklären — aus der Gleichheit oder Ungleichheit der ersteren mit den letzteren, auf die Gewissheit oder Ungewissheit derselben folgerte. Wären sie einem *gewissen* Satze gleich, so könnte er sicher annehmen, dass sie auch gewiss seyen; wären sie ihm entgegengesetzt, so wüsste er nunmehro, dass sie falsch wären, und er wäre vor längerer Täuschung durch sie gesichert. Er hätte, nicht Wahrheit, doch Befreiung vom Irrthume gewonnen. —

Ich mache mich deutlicher. — Eine Wissenschaft soll Eins, ein Ganzes seyn. Der Satz, dass eine auf einer horizontalen Fläche in einem rechten Winkel aufgestellte Säule perpendicular stehe *), ist für den, der keine zusammenhängende Kenntniss von der Geometrie [oder der Geschichte, 1ste Ausg.] hat, ohne Zweifel ein Ganzes, und insofern eine Wissenschaft.

Aber wir betrachten auch die gesammte Geometrie [und Geschichte] als eine Wissenschaft, da sie doch noch gar manches andere enthält, als jenen Satz. — Wie und wodurch werden nun eine Menge an sich höchst verschiedener Sätze zu *Einer* Wissenschaft, zu Einem und eben demselben Ganzen?

Ohne Zweifel dadurch, dass die einzelnen Sätze überhaupt nicht Wissenschaft wären, sondern dass sie erst im Ganzen, durch ihre Stelle im Ganzen, und durch ihr Verhältniss zum Ganzen es werden. Nie aber kann durch blosse Zusammensetzung von Theilen ein etwas entstehen, das nicht in einem Theile des Ganzen anzutreffen sey. Wenn gar kein Satz unter den verbundenen Sätzen Gewissheit hätte, so würde auch das durch die Verbindung entstandene Ganze keine haben.

Mithin müsste wenigstens Ein Satz gewiss seyn, der etwa den übrigen seine Gewissheit mittheilte; so dass, wenn, und in-

*) Oder dass Josephus zur Zeit der Zerstörung Jerusalems gelebt habe, (Erste Ausgabe.)

wiefern dieser Eine gewiss seyn soll, auch ein Zweiter, und wenn, und inwiefern dieser Zweite gewiss seyn soll, auch ein Dritter u. s. f. gewiss seyn muss. Und so würden mehrere, und an sich vielleicht sehr verschiedene Sätze, eben dadurch, dass sie *alle* — Gewissheit, und *die gleiche* Gewissheit hätten, nur Eine Gewissheit gemein haben, und dadurch nur Eine Wissenschaft werden. —

Der von uns so eben schlechthin *gewiss* genannte Satz — wir haben nur einen solchen angenommen — kann seine Gewissheit nicht erst durch die Verbindung mit den übrigen erhalten, sondern muss sie vor derselben vorher haben; denn aus Vereinigung mehrerer Theile kann nichts entstehen, was in keinem Theile ist. Alle übrigen aber müssten die ihrige von ihm erhalten. *Er* müsste vor aller Verbindung vorher gewiss und ausgemacht sein. Kein einziger von den übrigen aber müsste vor der Verbindung es seyn, sondern erst durch sie es werden.

Hieraus erhellet zugleich, dass unsere obige Annahme die einzige richtige ist, und dass in einer Wissenschaft nur Ein Satz seyn kann, der vor der Verbindung vorher gewiss und ausgemacht ist. Gäbe es mehrere dergleichen Sätze, so wären sie entweder mit dem anderen gar nicht verbunden, und dann gehörten sie nicht zu dem gleichen Ganzen, sondern machten Ein oder mehrere abgesonderte Ganze aus; oder sie wären damit verbunden. Die Sätze sollen aber nicht anders verbunden werden, als durch die Eine und gleiche Gewissheit: — wenn Ein Satz gewiss ist, so soll auch ein anderer gewiss seyn, und wenn der Eine nicht gewiss ist, so soll auch der andere nicht gewiss seyn; und lediglich dieses Verhältniss ihrer Gewissheit zu einander soll ihren Zusammenhang bestimmen. Dies könnte von einem Satze, der eine von den übrigen Sätzen unabhängige Gewissheit hätte, nicht gelten; wenn seine Gewissheit unabhängig seyn soll, so ist er gewiss, wenn auch die anderen nicht gewiss sind. Mithin wäre er überhaupt nicht mit ihnen durch Gewissheit verbunden. — Ein solcher vor der Verbindung vorher und unabhängig von ihr gewisser Satz heisst ein *Grundsatz.* Jede Wissenschaft muss einen Grundsatz haben; ja sie könnte ihrem inneren Charakter

nach wohl gar aus einem einzigen, an sich gewissen Satze bestehen, — der aber dann freilich nicht Grundsatz heissen könnte, weil er nichts begründete. Sie kann aber auch nicht mehr als Einen Grundsatz haben, weil sie sonst nicht Eine, sondern mehrere Wissenschaften ausmachen würde.

Eine Wissenschaft kann ausser dem vor der Verbindung vorher gewissen Satze noch mehrere Sätze enthalten, die erst durch die Verbindung mit jenem überhaupt als gewiss, und auf dieselbe Art und in demselben Grade gewiss wie jener erkannt werden. Die Verbindung besteht, wie eben erinnert worden, darin, dass gezeigt werde: wenn der Satz A gewiss sey, müsse auch der Satz B — und wenn dieser gewiss sey, müsse auch der Satz C u. s. f. gewiss seyn; und diese Verbindung heisst die systematische Form des Ganzen, das aus den einzelnen Theilen entsteht. — Wozu nun diese Verbindung? Ohne Zweifel nicht um ein Kunststück des Verbindens zu machen, sondern um Sätzen Gewissheit zu geben, die an sich keine hätten: und so ist die systematische Form nicht Zweck der Wissenschaft, sondern sie ist das zufällige, nur unter der Bedingung, dass die Wissenschaft aus mehreren Säzzen bestehen solle, anwendbare Mittel zur Erreichung ihres Zwecks. Sie ist nicht das Wesen der Wissenschaft, sondern eine zufällige Eigenschaft derselben. — Die Wissenschaft sei ein Gebäude; der Hauptzweck dieses Gebäudes sey Festigkeit. Der Grund ist fest, und so wie dieser gelegt ist, wäre der Zweck erreicht. Weil man aber im blossen Grunde nicht wohnen, durch ihn allein sich weder gegen den willkürlichen Anfall des Feindes, noch gegen die unwillkürlichen Anfälle der Witterung schützen kann, so führt man auf denselben Seitenwände, und über diesen ein Dach auf. Alle Theile des Gebäudes werden mit dem Grunde, und unter sich selbst zusammengefügt, und dadurch wird das Ganze fest; aber man baut nicht ein festes Gebäude, damit man zusammenfügen könne, sondern man fügt zusammen, damit das Gebäude fest werde; und es ist fest, in so fern alle Theile desselben auf einem festen Grunde ruhen.

Der Grund ist fest, und er ist auf keinen neuen Grund,

sondern er ist auf den festen Erdboden gegründet. — Worauf wollen denn wir den Grund unserer wissenschaftlichen Gebäude aufführen? Die Grundsätze unserer Systeme sollen und müssen vor dem Systeme vorher gewiss seyn. Ihre Gewissheit kann in dem Umfange derselben nicht erwiesen werden, sondern jeder in ihnen mögliche Beweis setzt dieselbe schon voraus. Sind *sie* gewiss, so ist freilich alles, was aus ihnen folgt, auch gewiss: *aber aus was folgt denn ihre eigene Gewissheit?*

Und wenn wir auch diese Frage beantwortet hätten, drückt uns nicht eine neue, von jener ersten ganz unterschiedene? — Wir wollen beim Aufbauen unserer Lehrgebäude so folgern: *Wenn* der Grundsatz gewiss ist, so ist auch ein bestimmter anderer Satz gewiss. Worauf gründet sich denn jenes So? Was ist es, das den nothwendigen Zusammenhang zwischen beiden begründet, vermöge dessen dem einen eben die Gewissheit zukommen soll, die dem anderen zukommt? Welches sind die Bedingungen dieses Zusammenhangs; und woher wissen wir, *dass* sie die Bedingungen und die *ausschliessenden* Bedingungen und die *einzigen* Bedingungen desselben sind? und wie kommen wir überhaupt dazu, einen nothwendigen Zusammenhang zwischen verschiedenen Sätzen, und ausschliessende, aber erschöpfte Bedingungen dieses Zusammenhangs anzunehmen?

Kurz, wie lässt sich *die Gewissheit des Grundsatzes an sich;* wie lässt sich *die Befugniss, auf eine bestimmte Art aus ihm die Gewissheit anderer Sätze zu folgern,* begründen?

Dasjenige, was der Grundsatz selbst haben, und allen übrigen Sätzen, die in der Wissenschaft vorkommen, mittheilen soll, nenne ich den *inneren Gehalt* des Grundsatzes und der Wissenschaft überhaupt; die Art, wie er dasselbe den anderen Sätzen mittheilen soll, nenne ich die *Form* der Wissenschaft. Die aufgegebene Frage ist mithin die: Wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, d. h. wie ist die Wissenschaft selbst möglich?

Etwas, worin diese Frage beantwortet würde, wäre selbst eine Wissenschaft, *und zwar die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt.*

Es lässt vor der Untersuchung vorher sich nicht bestim-

men, ob die Beantwortung jener Frage möglich seyn werde oder nicht, d. h. ob unser gesammtes Wissen einen erkennbaren festen Grund habe, oder ob es, so innig unter sich verkettet auch die einzelnen Theile desselben seyn mögen, doch zuletzt auf Nichts, wenigstens *für uns* auf Nichts beruhe. Soll aber unser Wissen für uns einen Grund haben, so muss jene Frage sich beantworten lassen, und es muss eine Wissenschaft geben, in der sie beantwortet wird; und giebt es eine solche Wissenschaft, so hat unser Wissen einen erkennbaren Grund. Es lässt sich demnach über die Gründlichkeit oder Grundlosigkeit unseres Wissens vor der Untersuchung vorher nichts sagen; und die Möglichkeit der geforderten Wissenschaft lässt sich nur durch ihre Wirklichkeit darthun.

Die Benennung einer solchen Wissenschaft, deren Möglichkeit bis jetzt bloss problematisch ist, ist willkürlich. Wenn sich jedoch zeigen sollte, dass der Boden, der nach aller bisherigen Erfahrung für den Anbau der Wissenschaften brauchbar ist, durch die ihm zugehörigen bereits besetzt sey, und dass sich nur noch ein unangebautes Stück Land zeige, nemlich das für die Wissenschaft der Wissenschaften überhaupt; — wenn sich ferner unter einem bekannten Namen (dem der Philosophie) die Idee einer Wissenschaft vorfände, welche doch auch Wissenschaft seyn oder werden will, und welche über den Platz, wo sie sich anbauen soll, mit sich nicht einig werden kann: so wäre es nicht unschicklich, ihr den aufgefundenen leeren Platz anzuweisen. Ob man sich bisher bei dem Worte Philosophie eben das gedacht habe oder nicht, thut überhaupt nichts zur Sache; und dann würde diese Wissenschaft, wenn sie nur einmal Wissenschaft geworden wäre, nicht ohne Fug einen Namen ablegen, den sie aus einer keinesweges übertriebenen Bescheidenheit bisher geführt hat — den Namen einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dilettantism. Die Nation, welche diese Wissenschaft erfinden wird, wäre es wohl werth, ihr aus ihrer Sprache einen Namen zu geben *); und

*) Sie wäre wohl auch werth, ihr die übrigen Kunstausdrücke aus ihrer Sprache zu geben; und die Sprache selbst, so wie die Nation, welche die-

sie könnte dann schlechthin *die Wissenschaft*, oder *die Wissenschaftslehre* heissen. Die bisher sogenannte Philosophie wäre demnach *die Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt.*

§. 2. Entwickelung des Begriffs der Wissenschaftslehre.

Man soll aus Definitionen nicht folgern: das heisst entweder, man soll daraus, dass man sich ohne Widerspruch in die Beschreibung eines Dinges, welches ganz unabhängig von un-

selbe redete, würde dadurch ein entschiedenes Uebergewicht über alle andere Sprachen und Nationen erhalten. (Anmerk. z. 1. Ausg.)

Es giebt sogar ein nach allen seinen abgeleiteten Theilen nothwendiges, und als nothwendig zu erweisendes System der philosophischen Terminologie, vermittelst der regelmässigen Fortschreitung nach den Gesetzen der metaphorischen Bezeichnung transscendentaler Begriffe; bloss Ein Grundzeichen als willkürlich vorausgesetzt, da ja nothwendig jede Sprache von Willkür ausgeht. Dadurch wird denn die Philosophie, die ihrem Inhalte nach für alle Vernunft gilt, ihrer Bezeichnung nach ganz national; aus dem Innersten der Nation, die diese Sprache redet, herausgegriffen, und wiederum die Sprache derselben bis zur höchsten Bestimmtheit vervollkommnend. Diese systematische National-Terminologie aber ist nicht eher aufzustellen, ehe nicht das Vernunft-System selbst, sowohl nach seinem Umfange, als in der gänzlichen Ausbildung aller seiner Theile, vollendet da steht. Mit der Bestimmung dieser Terminologie endet die philosophirende Urtheilskraft ihr Geschäft; ein Geschäft, das in seinem ganzen Umfange für Ein Menschenleben leicht zu gross seyn dürfte.

Dies ist der Grund, warum der Verf. bis jetzt noch nicht ausgeführt, was er in der obenstehenden Anmerkung zu versprechen scheint; sondern sich der Kunstwörter bedient, wie er sie eben vorgefunden, ob sie nun deutsch waren, oder lateinisch, oder griechisch. Ihm ist alle Terminologie nur provisorisch, bis sie einst, möge nun ihm dies Geschäft beschieden seyn, oder einem anderen — allgemein, und auf immer gültig, festgesetzt werden kann. Auch mit um dieser Ursache willen hat er auf seine Terminologie überhaupt weniger Sorgfalt gewendet, und eine feste Bestimmung derselben vermieden; auch von einigen treffenden Bemerkungen anderer über diesen Punct (z. B. von einer vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen Dogmatismus, und Dogmaticismus); die denn doch nur für den gegenwärtigen Zustand der Wissenschaft treffend sind, für seine Person keinen Gebrauch gemacht. Er wird fortfahren, seinem Vortrage die jedesmal für seine Absicht erforderliche Klarheit und Bestimmtheit durch Umschreibungen und durch Mannigfaltigkeit der Wendungen, zu geben. (Anmerk. z. 2. Ausg.)

serer Beschreibung existirt, ein gewisses Merkmal hat denken können, nicht ohne weiteren Grund schliessen, dass dasselbe darum im wirklichen Dinge anzutreffen seyn müsse; oder man soll bei einem Dinge, das selbst erst durch uns, nach einem davon gebildeten Begriffe, der den Zweck desselben ausdrückt, hervorgebracht werden soll, aus der Denkbarkeit dieses Zwecks noch nicht auf die Ausführbarkeit desselben in der Wirklichkeit schliessen: aber nimmermehr kann es heissen, man solle sich bei seinen geistigen oder körperlichen Arbeiten keinen Zweck aufgeben, und sich denselben, noch ehe man an die Arbeit geht, ja nicht deutlich zu machen suchen, sondern es dem Spiele seiner Einbildungskraft oder seiner Finger überlassen, was etwa herauskommen möge. Der Erfinder der aërostatischen Bälle durfte wohl die Grösse derselben, und das Verhältniss der darin eingeschlossenen Luft gegen die atmosphärische, und daraus die Schnelligkeit der Bewegung seiner Maschine berechnen; auch noch ehe er wusste, ob er eine Luftart finden würde, die um den erforderlichen Grad leichter sey, als die atmosphärische: und Archimedes konnte die Maschine, durch welche er den Erdball aus seiner Stelle bewegen wollte, berechnen, ob er gleich sicher wusste, dass er keinen Platz ausserhalb der Anziehungskraft derselben finden würde, von welchem aus er sie könnte wirken lassen. — So unsere eben beschriebene Wissenschaft: Sie ist, als solche, nicht etwas, das unabhängig von uns, und ohne unser Zuthun existirte, sondern vielmehr etwas, das erst durch die Freiheit unseres nach einer bestimmten Richtung hin wirkenden Geistes hervorgebracht werden soll; — wenn es eine solche Freiheit unseres Geistes giebt, wie wir gleichfalls noch nicht wissen können. Bestimmen wir diese Richtung vorher; machen wir uns einen deutlichen Begriff davon, *was* unser Werk werden soll. Ob wir es hervorbringen können oder nicht, das wird sich erst daraus ergeben, ob wir es wirklich hervorbringen. Jetzt ist nicht davon die Frage, sondern davon, was wir eigentlich machen wollen; und das bestimmt unsere Definition.

1) Die beschriebene Wissenschaft soll zuvörderst eine Wissenschaft *der Wissenschaft überhaupt* seyn. Jede mögliche

Wissenschaft hat *einen Grundsatz,* der in ihr nicht erwiesen werden kann, sondern vor ihr vorher gewiss seyn muss. Wo soll nun dieser Grundsatz erwiesen werden? Ohne Zweifel in derjenigen Wissenschaft, welche alle möglichen Wissenschaften zu begründen hat. — Die Wissenschaftslehre hätte in dieser Rücksicht zweierlei zu thun. Zuvörderst die Möglichkeit der Grundsätze überhaupt zu begründen; zu zeigen, wie, inwiefern, unter welchen Bedingungen, und vielleicht in welchen Graden etwas gewiss seyn könne, und überhaupt, was das heisse — gewiss seyn; dann hätte sie insbesondere die Grundsätze aller möglichen Wissenschaften zu erweisen, die in ihnen selbst nicht erwiesen werden können.

Jede Wissenschaft, wenn sie nicht ein einzelner abgerissener Satz, sondern ein aus mehreren Sätzen bestehendes Ganze seyn soll, hat *systematische Form.* Diese Form, die Bedingung des Zusammenhangs der abgeleiteten Sätze mit dem Grundsatze, und der Rechtsgrund, aus diesem Zusammenhange zu folgern, dass die ersteren nothwendig eben so gewiss seyn müssen, als der letztere, lässt in der besonderen Wissenschaft, wenn sie Einheit haben, und sich nicht mit fremden, in sie nicht gehörigen Dingen beschäftigen soll, sich eben so wenig darthun, als in ihr die Wahrheit ihres Grundsatzes dargethan werden kann, sondern wird zur Möglichkeit ihrer Form schon vorausgesetzt. Eine allgemeine Wissenschaftslehre hat also die Verbindlichkeit auf sich, für alle möglichen Wissenschaften die systematische Form zu begründen.

2) Die Wissenschaftslehre ist selbst *eine Wissenschaft.* Auch sie muss daher zuvörderst *einen Grundsatz* haben, der in ihr nicht erwiesen werden kann, sondern zum Behuf ihrer Möglichkeit als Wissenschaft vorausgesetzt wird. Aber dieser Grundsatz kann auch in keiner anderen höheren Wissenschaft erwiesen werden; denn dann wäre diese höhere Wissenschaft selbst die Wissenschaftslehre, und diejenige, deren Grundsatz erst erwiesen werden müsste, wäre es nicht. Dieser Grundsatz — der Wissenschaftslehre, und vermittelst ihrer aller Wissenschaften und alles Wissens — ist daher schlechterdings keines Beweises fähig, d. h. er ist auf keinen höheren

Satz zurück zu führen, aus dessen Verhältnisse zu ihm seine Gewissheit erhelle. Dennoch soll er die Grundlage aller Gewissheit abgeben; er muss daher doch gewiss und zwar in sich selbst, und um sein selbst willen, und durch sich selbst gewiss seyn. Alle anderen Sätze werden gewiss seyn, weil sich zeigen lässt, dass sie ihm in irgend einer Rücksicht gleich sind; dieser Satz muss gewiss seyn, bloss darum, weil er sich selbst gleich ist. Alle andere Sätze werden nur eine mittelbare und von ihm abgeleitete Gewissheit haben; er muss unmittelbar gewiss seyn. Auf ihn gründet sich alles Wissen, und ohne ihn wäre überhaupt kein Wissen möglich; er aber gründet sich auf kein anderes Wissen, sondern er ist der Satz des Wissens schlechthin. — — Dieser Satz ist schlechthin gewiss, d. h. er ist gewiss, *weil* er gewiss ist*). Er ist der Grund aller Gewissheit, d. h. alles was gewiss ist, ist gewiss, weil *er* gewiss ist; und es ist nichts gewiss, wenn *er* nicht gewiss ist. Er ist der Grund alles Wissens, d. h. man weiss, was er aussagt, weil man überhaupt weiss; man weiss es unmittelbar, so wie man irgend etwas weiss. Er begleitet alles Wissen, ist in allem Wissen enthalten, und alles Wissen setzt ihn voraus.

Die Wissenschaftslehre muss, insofern sie selbst eine Wissenschaft ist, — wenn sie nur nicht aus ihrem blossen Grundsatze, sondern aus mehreren Sätzen bestehen soll, (und dass es so seyn werde, lässt sich darum voraussehen, weil sie für andere Wissenschaften Grundsätze aufzustellen hat) — sie muss, sage ich, *systematische Form* haben. Nun kann sie diese systematische Form von keiner anderen Wissenschaft *der Bestimmung* nach entlehnen, oder *der Gültigkeit* nach auf den Erweis derselben in einer anderen Wissenschaft sich berufen, weil sie selbst für alle andere Wissenschaften nicht nur Grundsätze und dadurch ihren inneren Gehalt, sondern auch die Form, und dadurch die Möglichkeit der Verbindung mehrerer Sätze

*) Man kann ohne Widerspruch nach keinem Grunde seiner Gewissheit fragen. (*Marginalzusatz des Verf.*)

in ihnen, aufzustellen hat. Sie muss mithin diese Form in sich selbst haben, und sie durch sich selbst begründen.

Wir dürfen dies nur ein wenig zergliedern, um zu sehen, was dadurch eigentlich gesagt werde. — Dasjenige, von dem man etwas weiss, heisse indess der Gehalt, und das, was man davon weiss, die Form des Satzes. (In dem Satze: Gold ist ein Körper, ist dasjenige, wovon man etwas weiss, das Gold und der Körper; das, was man von ihnen weiss, ist, dass sie in einer gewissen Rücksicht gleich seyen und insofern eins statt des anderen gesetzt werden könne. Es ist ein bejahender Satz, und diese Beziehung ist seine Form.)

Kein Satz ist ohne Gehalt oder ohne Form möglich. Es muss etwas seyn, wovon man weiss, und etwas, das man davon weiss. Der erste Satz aller Wissenschaftslehre muss demnach beides, Gehalt und Form haben. Nun soll er unmittelbar und durch sich selbst gewiss seyn, und das kann nicht anders heissen, als dass der Gehalt desselben seine Form, und umgekehrt die Form desselben seinen Gehalt bestimme. Diese Form kann nur zu jenem Gehalte, und dieser Gehalt kann nur zu jener Form passen; jede andere Form zu diesem Gehalte hebt den Satz selbst und mit ihm alles Wissen, und jeder andere Gehalt zu dieser Form hebt gleichfalls den Satz selbst und mit ihm alles Wissen auf. Die Form des absoluten ersten Grundsatzes der Wissenschaftslehre ist also durch ihn, den Satz selbst, nicht nur gegeben, sondern auch als schlechthin gültig für den Gehalt desselben aufgestellt. Sollte es ausser diesem einen absolut-ersten noch mehrere Grundsätze der Wissenschaftslehre geben, die nur zum Theil absolut, zum Theil aber durch den ersten und höchsten bedingt seyn müssten *), weil es sonst nicht einen einzigen Grundsatz gäbe: — so könnte das absolut-erste in demselben nur entweder der Gehalt oder die Form, und das bedingte gleichfalls nur entweder der Gehalt oder die Form seyn. Setzet, der *Gehalt* sey das unbedingte, so wird der absolut-erste Grundsatz — der etwas in

*) Weil sie im ersten Falle nicht Grund-, sondern abgeleitete Sätze, weil es im zweiten Falle sonst u. s. w. *(Marginalzusatz des Verf.)*

dem zweiten bedingen muss, weil er sonst nicht absolut-erster Grundsatz wäre, — die *Form* desselben bedingen; und demnach würde seine Form in der Wissenschaftslehre selbst, und durch sie und durch ihren ersten Grundsatz bestimmt: oder setzet umgekehrt, die *Form* sey das unbedingte, so wird durch den ersten Grundsatz nothwendig der *Gehalt* dieser Form bestimmt, mithin mittelbar auch die Form, insofern sie Form eines Gehaltes seyn soll; also auch in diesem Falle würde die Form durch die Wissenschaftslehre, und zwar durch ihren Grundsatz bestimmt. — Einen Grundsatz aber, der weder seiner Form, noch seinem Gehalte nach, durch den absolut-ersten Grundsatz bestimmt würde, kann es nicht geben, wenn es einen absolut-ersten Grundsatz, und eine Wissenschaftslehre, und ein System des menschlichen Wissens überhaupt geben soll. Mithin könnte es auch nicht mehrere Grundsätze geben, als drei; einen absolut und schlechthin durch sich selbst, sowohl der Form, als dem Gehalte nach bestimmten; einen der Form nach durch sich selbst bestimmten, und einen dem Gehalte nach durch sich selbst bestimmten.

Giebt es noch mehrere Sätze in der Wissenschaftslehre, so müssen alle sowohl der Form als dem Gehalte nach, durch den Grundsatz bestimmt seyn. Eine Wissenschaftslehre muss demnach die Form aller ihrer Sätze, insofern sie einzeln betrachtet werden, bestimmen. Eine solche Bestimmung der einzelnen Sätze aber ist nicht anders, als so möglich, dass sie sich selbst wechselseitig bestimmen. Nun aber muss jeder Satz *vollkommen* bestimmt seyn, d. i. seine Form muss nur zu seinem Gehalte, und zu keinem anderen, und dieser Gehalt muss nur zu der Form, in der er ist, und zu keiner anderen passen; denn sonst würde der Satz dem Grundsatze, insofern er gewiss ist, (man erinnere sich an das so eben gesagte) nicht gleich, und mithin nicht gewiss seyn. — Wenn nun alle Sätze einer Wissenschaftslehre an sich verschieden seyn sollen — wie sie es denn seyn müssen, denn sonst wären es nicht mehrere Sätze, sondern ein und ebenderselbe Satz mehreremale: — so kann kein Satz seine vollkommene Bestimmung anders, als durch einen einzigen unter allen er-

halten; und hierdurch wird denn die ganze Reihe der Sätze vollkommen bestimmt, und es kann keiner an einer anderen Stelle der Reihe stehen, als an der er steht. Jeder Satz in der Wissenschaftslehre bekommt durch einen bestimmten anderen seine Stelle bestimmt, und bestimmt sie selbst einem bestimmten dritten. Die Wissenschaftslehre bestimmt sich mithin durch sich selbst die Form ihres Ganzen.

Diese Form der Wissenschaftslehre hat nothwendige Gültigkeit für den Gehalt derselben. Denn wenn der absolut-erste Grundsatz unmittelbar gewiss war, d. i. wenn seine Form nur für seinen Gehalt, und sein Gehalt nur für seine Form passte, — durch ihn aber alle möglichen folgenden Sätze, unmittelbar oder mittelbar, dem Gehalte oder der Form nach, bestimmt werden; — wenn sie gleichsam schon in ihm enthalten liegen — so muss eben das von diesen gelten, was von jenem gilt, dass ihre Form nur zu ihrem Gehalte, und ihr Gehalt nur zu ihrer Form passe. Dies betrifft die einzelnen Sätze; die Form des Ganzen aber ist nichts anderes, als die Form der einzelnen Sätze in Einem gedacht, und was von jedem einzelnen gilt, muss von allen, als Eins gedacht, auch gelten.

Die Wissenschaftslehre soll aber nicht nur *sich selbst*, sondern auch *allen möglichen übrigen Wissenschaften* ihre Form geben, und die Gültigkeit dieser Form für alle sicher stellen. Dieses lässt sich nun nicht anders denken, als unter der Bedingung, dass alles, was Satz irgend einer Wissenschaft seyn soll, schon in irgend einem Satze der Wissenschaftslehre enthalten, und also schon in ihr in seiner gehörigen Form aufgestellt sey. Und dieses eröffnet uns einen leichten Weg, zum Gehalte des absolut-ersten Grundsatzes der Wissenschaftslehre zurück zu gehen, von dem wir jetzt etwas mehr sagen können, als wir vorhin konnten.

Man nehme an, *gewiss wissen* heisse nichts Anderes, als Einsicht in die Unzertrennlichkeit eines bestimmten Gehalts von einer bestimmten Form haben, (welches nichts weiter als eine Namenerklärung seyn soll, indem eine Realerklärung des Wissens schlechterdings unmöglich ist): so liesse sich schon jetzt ungefähr einsehen, wie dadurch, dass der absolut-erste

Grundsatz alles Wissens seine Form schlechthin durch seinen Gehalt, und seinen Gehalt schlechthin durch seine Form bestimmt, allem Gehalte des Wissens seine Form bestimmt werden könne; wenn nemlich aller mögliche Gehalt in dem seinigen läge. Mithin müsste, wenn unsere Voraussetzung richtig seyn, und es einen absolut-ersten Grundsatz alles Wissens geben sollte, der Gehalt dieses Grundsatzes derjenige seyn, der allen möglichen Gehalt in sich enthielte, selbst aber in keinem anderen enthalten wäre. Es wäre der Gehalt schlechthin, der absolute Gehalt.

Es ist leicht zu bemerken, dass bei Voraussetzung der Möglichkeit einer solchen Wissenschaftslehre überhaupt, so wie insbesondere der Möglichkeit ihres Grundsatzes, immer vorausgesetzt werde, dass im menschlichen Wissen wirklich ein System sey. Soll ein solches System darin seyn, so lässt sich auch, unabhängig von unserer Beschreibung der Wissenschaftslehre, erweisen, dass es einen solchen absolut-ersten Grundsatz geben müsse.

Soll es kein solches System geben, so lassen sich nur zwei Fälle denken. Entweder, es giebt überhaupt nichts unmittelbar Gewisses; unser Wissen bildet mehrere oder Eine unendliche Reihe, in der jeder Satz durch einen höheren, und dieser wieder durch einen höheren u. s. f. begründet wird. Wir bauen unsere Wohnhäuser auf den Erdboden, dieser ruht auf einem Elephanten, dieser auf einer Schildkröte, diese — wer weiss es auf was, und so ins unendliche fort. — Wenn es mit unserem Wissen einmal so beschaffen ist, so können wir es freilich nicht ändern, aber wir haben dann auch kein festes Wissen: wir sind vielleicht bis auf ein gewisses Glied in der Reihe zurückgegangen, und bis auf dieses haben wir alles fest gefunden; aber wer kann uns dafür einstehen, dass wir nicht, wenn wir etwa noch tiefer gehen sollten, den Ungrund desselben finden, und es werden aufgeben müssen? Unsere Gewissheit ist erbeten, und wir können ihrer nie auf den folgenden Tag sicher seyn.

Oder — der zweite Fall — unser Wissen besteht aus endlichen Reihen, aber aus mehreren, jede Reihe schliesst sich

in einem Grundsatze, der durch keinen anderen, sondern bloss durch sich selbst begründet wird; aber es giebt solcher Grundsätze mehrere, welche, da sie sich alle durch sich selbst, und schlechthin unabhängig von allen übrigen begründen, keinen Zusammenhang unter sich haben, sondern völlig isolirt sind. Es giebt etwa mehrere angeborene Wahrheiten in uns, die alle gleich angeboren sind, und in deren Zusammenhang wir keine weitere Einsicht erwarten können, da derselbe über die angeborenen Wahrheiten hinaus liegt; oder es giebt ein mannigfaltiges Einfaches in den Dingen ausser uns, das uns durch den Eindruck, den dieselben auf uns machen, mitgetheilt wird, in dessen Zusammenhang wir aber nicht eindringen können, da es über das einfachste im Eindrucke kein noch einfacheres geben kann. — Wenn es sich so verhält; wenn das menschliche Wissen an sich und seiner Natur nach solches Stückwerk ist, wie das wirkliche Wissen so vieler Menschen; wenn ursprünglich eine Menge Fäden in unserem Geiste liegen, die unter sich in keinem Puncte zusammenhängen, noch zusammengehängt werden können: so vermögen wir abermals nicht gegen unsere Natur zu streiten; unser Wissen ist, so weit es sich erstreckt, zwar sicher; aber es ist kein *einiges* Wissen, sondern es sind *viele* Wissenschaften. — Unsere Wohnung stünde dann zwar fest, aber es wäre nicht ein einiges zusammenhängendes Gebäude, sondern ein Aggregat von Kammern, aus deren keiner wir in die andere übergehen könnten; es wäre eine Wohnung, in der wir uns immer verirren, und nie einheimisch werden würden. Es wäre kein Licht darin, und wir blieben bei allen unseren Reichthümern arm, weil wir dieselben nie überschlagen, nie als ein Ganzes betrachten, und nie wissen könnten, was wir eigentlich besässen; wir könnten nie einen Theil derselben zur Verbesserung des übrigen anwenden, weil kein Theil sich auf das übrige bezöge. Noch mehr, unser Wissen wäre nie vollendet; wir müssten täglich erwarten, dass eine neue angeborene Wahrheit sich in uns äussere, oder die Erfahrung uns ein neues Einfaches geben würde. Wir müssten immer bereit seyn, uns irgendwo ein neues Häuschen anzubauen. — Dann wäre keine allgemeine Wissenschaftslehre

nöthig, um andere Wissenschaften zu begründen. Jede wäre auf sich selbst gegründet. Es würde so viele Wissenschaften geben, als es einzelne unmittelbar gewisse Grundsätze gebe.

Sollen aber nicht etwa bloss ein oder mehrere Fragmente eines Systems, wie im ersten Falle, oder mehrere Systeme, wie im zweiten, sondern soll ein vollendetes und einiges System im menschlichen Geiste seyn, so muss es einen solchen höchsten und absolut-ersten Grundsatz geben. Verbreite von ihm aus sich unser Wissen in noch so viele Reihen, von deren jeder wieder Reihen u. s. f. ausgehen, so müssen doch alle in einem einzigen Ringe festhängen, der an nichts befestiget ist, sondern durch seine eigene Kraft sich und das ganze System hält. — Wir haben nun einen durch seine eigene Schwerkraft sich haltenden Erdball, dessen Mittelpunct alles, was wir nur wirklich auf dem Umkreise desselben, und nicht etwa in die Luft, und nur perpendicular, und nicht etwa schiefwinklicht angebaut haben, allmächtig anzieht, und kein Stäubchen aus seiner Sphäre sich entreissen lässt.

Ob es ein solches System, und — was die Bedingung desselben ist — einen solchen Grundsatz gebe, darüber können wir vor der Untersuchung vorher nichts entscheiden. Der Grundsatz lässt sich nicht nur als blosser Satz, er lässt sich auch als Grundsatz alles Wissens nicht erweisen. Es kommt auf den Versuch an. Finden wir einen Satz, der die inneren Bedingungen des Grundsatzes alles menschlichen Wissens hat, so versuchen wir, ob er auch die äusseren habe; ob alles, was wir wissen, oder zu wissen glauben, auf ihn sich zurückführen lasse. Gelingt es uns, so haben wir durch die wirkliche Aufstellung der Wissenschaft bewiesen, dass sie möglich war, und dass es ein System des menschlichen Wissens gebe, dessen Darstellung sie ist. Gelingt es uns nicht, so ist entweder überhaupt kein solches System, oder wir haben es nur nicht entdeckt, und müssen die Entdeckung desselben glücklicheren Nachfolgern überlassen. Geradezu behaupten, dass es überhaupt keines gebe, weil *wir* es nicht gefunden haben, ist eine Anmaassung, deren Widerlegung unter der Würde der ernsten Betrachtung ist.

Zweiter Abschnitt.

Erörterung des Begriffs der Wissenschaftslehre.

§. 3.

Einen Begriff wissenschaftlich erörtern — und es ist klar, dass hier von keiner anderen, als dieser höchsten aller Erörterungen die Rede seyn kann — nenne ich das, wenn man den Ort desselben im System der menschlichen Wissenschaften überhaupt angiebt, d. i. zeigt, welcher Begriff ihm seine Stelle bestimme, und welchem anderen sie durch ihn bestimmt werde. Nun aber kann der Begriff der Wissenschaftslehre überhaupt im System aller Wissenschaften eben so wenig einen Ort haben, als der des Wissens überhaupt: vielmehr ist er selbst der Ort für alle wissenschaftlichen Begriffe, und weiset ihnen ihre Stellen in sich selbst, und durch sich selbst an. Es ist klar, dass hier nur von einer hypothetischen Erörterung geredet werde, d. i. die Frage ist die: vorausgesetzt, dass es schon Wissenschaften gebe, und dass Wahrheit in ihnen sey (welches man vor der allgemeinen Wissenschaftslehre vorher gar nicht wissen kann), wie verhält sich die aufzustellende Wissenschaftslehre zu diesen Wissenschaften?

Auch diese Frage ist durch den blossen Begriff derselben schon beantwortet. Die letzteren verhalten sich zu der ersteren, wie das Begründete zu seinem Grunde; sie weisen derselben ihre Stelle nicht an, aber jene weiset ihnen allen ihre Stellen in sich selbst *) und durch sich selbst an. Demnach ist es hier bloss um eine weitere Entwicklung dieser Antwort zu thun.

1) Die Wissenschaftslehre sollte eine Wissenschaft aller Wissenschaften seyn. Hierbei entsteht zuvörderst die Frage: Wie kann sie verbürgen, dass sie nicht nur alle bis jetzt bekannten und erfundenen, sondern auch alle erfindbaren und

*) — nicht eigentlich in der Wissenschaftslehre, aber doch im Systeme des Wissens, dessen Abbildung sie seyn soll — (*Marg. d. V.*).

möglichen Wissenschaften begründet, und dass sie das ganze Gebiet des menschlichen Wissens vollkommen erschöpft habe? [Dies gegen Aenesidemus. *Marg. d. V.*]

2) Sie sollte in dieser Rücksicht allen Wissenschaften ihre Grundsätze geben. Alle Sätze demnach, die in irgend einer besonderen Wissenschaft Grundsätze sind, sind zugleich auch einheimische Sätze der Wissenschaftslehre; ein und ebenderselbe Satz ist aus zwei Gesichtspuncten zu betrachten: als ein in der Wissenschaftlehre enthaltener Satz, und als ein an der Spitze einer besonderen Wissenschaft stehender Grundsatz. Die Wissenschaftslehre folgert aus dem Satze, als einem in ihr enthaltenen, weiter; und die besondere Wissenschaft folgert aus dem gleichen Satze, als ihrem Grundsatze, auch weiter. Also folgt entweder in beiden Wissenschaften das gleiche; alle besondere Wissenschaften sind nicht nur ihrem Grundsatze, sondern auch ihren abgeleiteten Sätzen nach in der Wissenschaftslehre enthalten; und es giebt gar keine besondere Wissenschaft, sondern nur Theile einer und ebenderselben Wissenschaftslehre: oder es wird in beiden Wissenschaften auf verschiedene Art gefolgert, welches auch nicht möglich ist, da die Wissenschaftslehre allen Wissenschaften ihre Form geben soll: oder es muss zu einem Satze der blossen Wissenschaftslehre noch Etwas, das freilich nirgend anders her, als aus der Wissenschaftslehre entlehnt seyn kann, hinzukommen, wenn er Grundsatz einer besonderen Wissenschaft werden soll. Es entsteht die Frage: welches ist das hinzukommende, oder — da dieses hinzukommende die Unterscheidung ausmacht — welches ist die bestimmte Grenze zwischen der Wissenschaftslehre überhaupt, und jeder besonderen Wissenschaft?

3) Die Wissenschaftslehre sollte ferner in der gleichen Rücksicht allen Wissenschaften ihre Form bestimmen. Wie das geschehen könne, ist schon oben angezeigt. Aber es tritt eine andere Wissenschaft, unter dem Namen der *Logik*, mit den gleichen Ansprüchen uns in den Weg. Zwischen beiden muss entschieden, es muss untersucht werden, wie die Wissenschaftslehre sich zur Logik verhalte.

4) Die Wissenschaftslehre ist selbst eine Wissenschaft,

und was sie in dieser Rücksicht zu leisten habe, ist oben bestimmt. Aber insofern sie blosse Wissenschaft, ein Wissen, in formeller Bedeutung ist, ist sie Wissenschaft von irgend *Etwas;* sie hat einen Gegenstand, und es ist aus dem obigen klar, dass dieser Gegenstand kein anderer sey, als das System des menschlichen Wissens überhaupt *). Es entsteht die Frage: wie verhält sich die Wissenschaft, als Wissenschaft, zu ihrem Gegenstande, als solchem?

§. 4. Inwiefern kann die Wissenschaftslehre sicher seyn, das menschliche Wissen überhaupt erschöpft zu haben?

Das *bisherige* wahre oder eingebildete menschliche Wissen ist nicht das menschliche Wissen überhaupt. Gesetzt ein Philosoph hätte das erstere wirklich umfasst, und könnte durch eine vollständige Induction den Beweis führen, dass es in seinem Systeme enthalten sey, so hätte er dadurch der Aufgabe der Philosophie überhaupt noch bei weitem keine Genüge gethan: denn wie wollte er durch seine Induction aus der bisherigen Erfahrung erweisen, dass auch in der Zukunft keine Entdeckung gemacht werden könne, die nicht unter sein System passe? — Nicht gründlicher würde die Ausflucht seyn, dass er etwa nur das in der gegenwärtigen Sphäre der menschlichen Existenz mögliche Wissen habe erschöpfen wollen; denn wenn seine Philosophie nur für diese Sphäre gilt, so kennt er keine mögliche andere, er kennt demnach auch die Grenzen derjenigen nicht, die durch seine Philosophie erschöpft werden soll; er hat willkürlich eine Grenze gezogen, deren Gültigkeit er kaum durch etwas Anderes, als durch die bisherige Erfahrung erweisen kann; welcher durch eine künftige Erfahrung, selbst innerhalb seiner vorgegebenen Sphäre, immer widersprochen werden könnte. Das menschliche Wissen überhaupt soll erschöpft werden, heisst, es soll unbedingt und schlechthin bestimmt werden, was der Mensch nicht bloss auf der jetzi-

*) Denn sie fragt: 1) Wie ist Wissenschaft überhaupt möglich? 2) Sie macht Ansprüche darauf, das auf einen einzigen Grundsatz gebaute menschliche Wissen zu erschöpfen. (*Marg. d. V.*)

gen Stufe seiner Existenz, sondern auf allen möglichen und denkbaren Stufen derselben wissen könne *).

Dies ist nur unter folgenden Bedingungen möglich: zuvörderst, dass sich zeigen lasse, der aufgestellte Grundsatz sey erschöpft; und dann, es sey kein anderer Grundsatz möglich, als der aufgestellte.

Ein Grundsatz ist erschöpft, wenn ein vollständiges System auf demselben aufgebaut ist, d. i. wenn der Grundsatz nothwendig auf *alle* aufgestellten Sätze führt, und *alle* aufgestellten Sätze nothwendig wieder auf ihn zurückführen. Wenn kein Satz im ganzen System vorkommt, welcher wahr seyn kann, wenn der Grundsatz falsch ist, — oder falsch, wenn der Grundsatz wahr ist, so ist dies der negative Beweis, dass kein Satz *zuviel* in das System aufgenommen worden; denn derjenige, der nicht in das System gehörte, würde wahr seyn können, wenn der Grundsatz falsch, — oder falsch, wenn auch der Grundsatz wahr wäre. Ist der Grundsatz gegeben, so müssen *alle* Sätze gegeben seyn; in ihm und durch ihn ist jeder einzelne (besondere, *Marg. d. V.*) gegeben. Es ist aus dem, was

*) Auf einen möglichen Einwurf, den aber nur ein Popular-Philosoph machen könnnte! (Zusatz der 1sten Ausg.) — Die eigentlichen Aufgaben des menschlichen Geistes sind freilich, sowohl ihrer Anzahl als ihrer Ausdehnung nach, unendlich; ihre Auflösung wäre nur durch eine vollendete Annäherung zum Unendlichen möglich, welche an sich unmöglich ist: aber sie sind es nur darum, weil sie gleich *als* unendlich gegeben werden. Es sind unendlich viele Radien eines unendlichen Cirkels, dessen Mittelpunct gegeben ist; und so wie der Mittelpunct gegeben ist, ist ja wohl der ganze unendliche Cirkel, und die unendlich vielen Radien desselben gegeben. Der eine Endpunct derselben liegt freilich in der Unendlichkeit; aber der andere liegt im Mittelpuncte, und derselbe ist allen gemein. Der Mittelpunct ist gegeben; die Richtung der Linien ist auch gegeben, denn es sollen gerade Linien seyn: also sind alle Radien gegeben. (Einzelne Radien aus der unendlichen Anzahl derselben werden durch allmählige Entwicklung unserer ursprünglichen Begrenztheit *bestimmt*, als wirklich zu ziehende; aber nicht *gegeben*; *gegeben* waren sie zugleich mit dem Mittelpuncte). Das menschliche Wissen ist den *Graden* nach unendlich, aber der *Art* nach ist es durch seine Gesetze vollständig bestimmt, und lässt sich gänzlich erschöpfen. Die Aufgaben liegen da und sind zu erschöpfen; aber sie sind nicht gelöst und können nicht gelöst werden. (*Marg. d. V.*)

wir oben über die Verkettung der einzelnen Sätze in der Wissenschaftslehre gesagt haben, klar, dass diese Wissenschaft den angezeigten negativen Beweis unmittelbar in sich selbst und durch sich selbst führe. Durch ihn wird erwiesen, dass die Wissenschaft überhaupt *systematisch* sei, dass alle ihre Theile in einem einzigen Grundsatze zusammenhängen. — Die Wissenschaft ist ein *System,* oder sie ist vollendet, wenn weiter kein Satz gefolgert werden kann: und dies giebt den positiven Beweis, dass kein Satz zu wenig *) in das System aufgenommen worden. Die Frage ist nur die: wann und unter welchen Bedingungen kann ein Satz weiter gefolgert werden; denn es ist klar, dass das bloss relative und negative Merkmal: *ich* sehe nicht was weiter folgen könne, nichts beweist. Es könnte wohl nach mir ein anderer kommen, welcher da, wo ich nichts sah, etwas sähe. Wir bedürfen eines positiven Merkmals zum Beweise, dass schlechthin und unbedingt nichts weiter gefolgert werden könne; und das könnte kein anderes seyn, als das, dass der Grundsatz selbst, von welchem wir ausgegangen wären, zugleich auch das letzte Resultat sey. Dann wäre klar, dass wir nicht weiter gehen könnten, ohne den Weg, den wir schon einmal gemacht, noch einmal zu machen. — Es wird sich bei einstiger Aufstellung der Wissenschaft zeigen, dass sie diesen Kreislauf wirklich vollendet, und den Forscher gerade bei dem Puncte verlässt, von welchem sie mit ihm ausging; dass sie also gleichfalls den zweiten positiven Beweis in sich selbst und durch sich selbst führt **).

Aber, wenn auch der aufgestellte Grundsatz erschöpft, und auf ihn ein vollständiges System aufgebaut ist, so folgt

*) Zu viel. 1ste Ausg.

**) Die Wissenschaftslehre hat also absolute Totalität. In ihr führt Eins zu Allem, und Alles zu Einem. Sie ist aber die einzige Wissenschaft, welche vollendet werden kann; Vollendung ist demnach ihr auszeichnender Charakter. Alle andere Wissenschaften sind unendlich, und können nie vollendet werden; denn sie laufen nicht wieder in ihren Grundsatz zurück. Die Wissenschaftslehre hat dies für alle zu beweisen und den Grund davon anzugeben. (*Marg. d. Verf.*)

daraus noch gar nicht, dass durch seine Erschöpfung das menschliche Wissen überhaupt erschöpft sey; wenn man nicht schon voraussetzt, was erwiesen werden sollte, dass jener Grundsatz der Grundsatz des menschlichen Wissens überhaupt sey. Zu *jenem* vollendeten Systeme kann freilich nichts mehr weder dazu noch davon gethan werden; aber, was verhindert es denn, dass nicht etwa in der Zukunft, wenn auch bis jetzt sich keine Spur davon zeigen sollte, durch die vermehrte Erfahrung, Sätze zu dem menschlichen Bewusstseyn gelangen könnten, die sich nicht auf jenen Grundsatz gründen, die also einen oder mehrere andere Grundsätze voraussetzen: kurz, warum sollten neben jenem vollendeten Systeme nicht noch ein oder mehrere andere Systeme im menschlichen Geiste bestehen können? Sie würden freilich weder mit jenem ersten, noch unter sich selbst den geringsten Zusammenhang, den kleinsten gemeinschaftlichen Punct haben: aber das sollen sie auch nicht, wenn sie nicht ein einziges, sondern mehrere Systeme bilden. Es müsste also, wenn die Unmöglichkeit solcher neuen Entdeckungen befriedigend dargethan werden sollte, erwiesen werden, *dass* nur ein einziges System im menschlichen Wissen seyn könne. — Da dieser Satz, dass alles menschliche Wissen nur ein einziges, in sich selbst zusammenhängendes Wissen ausmache, selbst ein Bestandtheil des menschlichen Wissens seyn müsste, so könnte er sich auf nichts Anderes gründen, als auf den als Grundsatz alles menschlichen Wissens aufgestellten Satz, und nirgendsher bewiesen werden, als aus demselben. Hierdurch wäre nun, vor der Hand wenigstens, soviel gewonnen, dass ein anderer etwa einmal zum menschlichen Bewusstseyn gelangender Grundsatz nicht bloss ein *anderer*, und von dem aufgestellten Grundsatze *verschiedener*, sondern auch ein demselben der Form nach widersprechender seyn müsste. Denn unter der obigen Voraussetzung müsste im aufgestellten Grundsatze der Satz enthalten seyn: im menschlichen Wissen ist ein einiges System. Jeder Satz nun, der nicht zu diesem einigen Systeme gehören sollte, wäre von diesem Systeme nicht bloss verschieden, sondern widerspräche ihm sogar, inwiefern jenes System das einige

mögliche seyn sollte, schon durch sein blosses Daseyn geradezu. Er widerspräche jenem abgeleiteten Satze der Einigkeit des Systems; und — da *alle* Sätze jenes Systems unter sich unzertrennlich zusammenhängen, wenn irgend einer wahr ist, nothwendig alle wahr, wenn irgend einer falsch ist, nothwendig alle falsch seyn sollen, — einem jeden Satze desselben, und insbesondere auch dem Grundsatze. Vorausgesetzt, dass auch dieser fremde Satz auf die oben beschriebene Weise systematisch im Bewusstseyn begründet wäre, so müsste das System, zu welchem er gehörte, um des bloss formellen Widerspruchs seines Daseyns willen, dem ganzen ersten Systeme auch materialiter widersprechen, und auf einem dem ersten Grundsatze geradezu entgegengesetzten Grundsatze beruhen; so dass, wenn der erstere z. B. der wäre: Ich bin Ich, — der zweite seyn müsste: Ich bin nicht Ich.

Aus diesem Widerspruche soll und kann nun nicht geradezu die Unmöglichkeit eines solchen zweiten Grundsatzes gefolgert werden. Wenn im ersten Grundsatze der Satz liegt: das System des menschlichen Wissens sey ein einiges, so liegt freilich auch der darin, dass diesem einigen Systeme nichts widersprechen müsse; aber beide Sätze sind ja erst Folgerungen aus ihm selbst, und so wie die absolute Gültigkeit alles dessen, was aus ihm folgt, angenommen wird, wird ja schon angenommen, dass er absolut-erster und einziger Grundsatz sey, und im menschlichen Wissen schlechthin gebiete. Also ist hier ein Cirkel, aus dem der menschliche Geist nie herausgehen kann; und man thut recht wohl daran, diesen Cirkel bestimmt zuzugestehen, damit man nicht etwa einmal über die unerwartete Entdeckung desselben in Verlegenheit gerathe. Er ist folgender: Wenn der Satz X erster, höchster und absoluter Grundsatz des menschlichen Wissens ist, so ist im menschlichen Wissen ein einiges System; denn das letztere folgt aus dem Satze X: Da nun im menschlichen Wissen ein einiges System seyn soll, so ist der Satz X, der wirklich (laut der aufgestellten Wissenschaft) ein System begründet, Grundsatz des menschlichen Wissens überhaupt, und

das auf ihn gegründete System ist jenes einige System des menschlichen Wissens.

Ueber diesen Cirkel hat man nun nicht Ursache betreten zu seyn. Verlangen, dass er gehoben werde, heisst verlangen, dass das menschliche Wissen völlig grundlos sey, dass es gar nichts schlechthin Gewisses geben, sondern dass alles menschliche Wissen nur bedingt seyn, und dass kein Satz an sich, sondern jeder nur unter der Bedingung gelten solle, dass derjenige, aus dem er folgt, gelte, mit einem Worte, es heisst behaupten, dass es überhaupt keine unmittelbare, sondern nur vermittelte Wahrheit gebe — und *ohne etwas*, *wodurch sie vermittelt wird.* Wer Lust dazu hat, mag immer untersuchen, was er wissen würde, wenn sein Ich nicht Ich wäre, d. i. wenn er nicht existirte, und kein Nicht-Ich von seinem Ich unterscheiden könnte.

§. 5. Welches ist die Grenze, die die allgemeine Wissenschaftslehre von der besonderen, durch sie begründeten Wissenschaft scheidet?

Wir fanden oben (§. 3.), dass ein und ebenderselbe Satz nicht in der gleichen Beziehung ein Satz der allgemeinen Wissenschaftslehre, und ein Grundsatz irgend einer besonderen Wissenschaft seyn könne; sondern dass etwa noch etwas hinzukommen müsse, wenn er das letztere seyn soll. — Das, was hinzukommen muss, kann nirgend anders her, als aus der allgemeinen Wissenschaftslehre entlehnt seyn, da in ihr alles mögliche menschliche Wissen enthalten ist; aber es muss dort nicht in eben dem Satze liegen, der jetzt durch den Zusatz desselben zum Grundsatze einer besonderen Wissenschaft erhoben werden soll; denn sonst wäre er schon dort Grundsatz, und wir hätten keine Grenze zwischen der besonderen Wissenschaft, und den Theilen der allgemeinen Wissenschaftslehre. Es muss demnach etwa ein einzelner Satz der Wissenschaftslehre seyn, der mit dem Satze, der Grundsatz werden soll, vereinigt wird. — Da wir hier nicht einen unmittelbaren aus dem Begriffe der Wissenschaftslehre selbst hervorgehenden, sondern einen aus der Voraussetzung, dass es ausser

ihr wirklich noch andere von ihr getrennte Wissenschaften gebe, entspringenden Einwurf zu beantworten haben, so können wir ihn nicht anders, als gleichfalls durch eine Voraussetzung beantworten; und wir haben vor der Hand genug gethan, wenn wir nur irgend eine Möglichkeit der geforderten Begrenzung aufzeigen. Dass sie die wahre Grenze angebe — ob es gleich wohl der Fall seyn dürfte — können und sollen wir hier nicht beweisen.

Man setze demnach, die Wissenschaftslehre enthalte diejenigen bestimmten Handlungen des menschlichen Geistes, die er alle — sey es nun bedingt oder unbedingt — gezwungen und nothwendig vollbringt; sie stelle aber dabei, als höchsten Erklärungsgrund jener nothwendigen Handlungen überhaupt, ein Vermögen desselben auf, sich schlechthin ohne Zwang und Nöthigung zum Handeln überhaupt zu bestimmen; so wäre durch die Wissenschaftslehre ein nothwendiges und ein nicht nothwendiges oder freies Handeln gegeben. Die Handlungen des menschlichen Geistes, insofern er nothwendig handelt, wären durch sie bestimmt, nicht aber insofern er frei handelt. — Man setze ferner: auch die freien Handlungen sollten, aus irgend einem Grunde, bestimmt werden, so könnte das nicht in der Wissenschaftslehre geschehen, müsste aber doch, da von *Bestimmung* die Rede ist, in *Wissenschaften,* und also in besonderen Wissenschaften geschehen. Der Gegenstand dieser freien Handlungen könnte nun kein anderer seyn, als das durch die Wissenschaftslehre überhaupt gegebene Nothwendige, da nichts vorhanden ist, das sie nicht gegeben hätte, und sie überall nichts giebt, als das Nothwendige. Demnach müsste im Grundsatze einer besonderen Wissenschaft eine Handlung, die die Wissenschaftslehre frei gelassen hätte, bestimmt werden: die Wissenschaftslehre gäbe dem Grundsatze das Nothwendige und die Freiheit überhaupt, die besondere Wissenschaft aber gäbe der Freiheit ihre Bestimmung; und nun wäre die scharfe Grenzlinie gefunden, und sobald eine an sich freie Handlung eine bestimmte Richtung bekäme, schritten wir aus dem Gebiete der allgemeinen Wissenschaftslehre auf das Feld

einer besonderen Wissenschaft hinüber. — Ich mache mich durch zwei Beispiele deutlich.

Die Wissenschaftslehre giebt als nothwendig den Raum, und den Punct als absolute Grenze; aber sie lässt der Einbildungskraft die völlige Freiheit den Punct zu setzen, wohin es ihr beliebt. Sobald diese Freiheit bestimmt wird, z. B. ihn gegen die Begrenzung des unbegrenzten Raumes fortzubewegen, und dadurch eine Linie *) zu ziehen, sind wir nicht mehr im Gebiete der Wissenschaftslehre, sondern auf dem Boden einer besonderen Wissenschaft, welche Geometrie heisst. Die Aufgabe überhaupt, den Raum nach einer Regel zu begrenzen, oder die Construction in demselben, ist Grundsatz der Geometrie, und diese ist dadurch von der Wissenschaftslehre scharf abgeschnitten.

Durch die Wissenschaftslehre ist eine ihrem Seyn und ihren Bestimmungen nach als unabhängig von uns anzusehende Natur **), und die Gesetze, nach denen sie beobachtet werden soll und muss ***), als nothwendig gegeben: aber die

*) Eine Frage an die Mathematiker! — Liegt nicht der Begriff des Geraden schon im Begriffe der Linie? Giebt es andere Linien als gerade? und ist die sogenannte krumme Linie etwas anderes, als eine Zusammenreihung unendlich vieler, unendlich naher Puncte? Der Ursprung derselben, als Grenzlinie des unendlichen Raumes, (von dem Ich als Mittelpuncte werden unendlich viele unendliche Radien gezogen, denen aber unsere eingeschränkte Einbildungskraft doch einen Endpunct setzen muss; diese Endpuncte als Eins gedacht sind die ursprüngliche Kreislinie) scheint mir dafür zu bürgen; und es wird daraus klar, *dass*, und *warum* die Aufgabe, sie durch eine gerade Linie zu messen, unendlich ist, und nur in einer vollendeten Annäherung zum Unendlichen erfüllt werden könnte. — Gleichfalls wird daraus klar, warum die gerade Linie sich nicht definiren lässt.

(Anm. der ersten Ausg.)

**) Nicht-Ich. 1ste Ausg.

***) So sonderbar dies manchem Naturforscher vorkommen möge, so wird es sich doch zu seiner Zeit zeigen, dass es sich streng erweisen lässt: dass er selbst erst die Gesetze der Natur, die er durch Beobachtung von ihr zu lernen glaubt, in sie hineingelegt habe, und dass sie sich, das kleinste, wie das grösste, der Bau des geringfügigsten Grashalms, wie die Bewegung der Himmelskörper, vor aller Beobachtung vorher aus dem Grundsatze alles

Urtheilskraft behält dabei ihre völlige Freiheit, diese Gesetze überhaupt anzuwenden oder nicht; oder bei der Mannigfaltigkeit der Gesetze sowohl als der Gegenstände, welches Gesetz sie will, auf einen beliebigen Gegenstand anzuwenden, z. B. den menschlichen Körper als rohe oder organisirte oder als animalisch belebte Materie zu betrachten. Sobald aber die Urtheilskraft die Aufgabe erhält, einen bestimmten Gegenstand nach einem bestimmten Gesetze zu beobachten *), um zu sehen, ob und inwiefern er mit demselben übereinkomme oder nicht, ist sie nicht mehr frei, sondern unter einer Regel; und wir sind demnach nicht mehr in der Wissenschaftslehre, sondern auf dem Felde einer anderen Wissenschaft, welche die Naturwissenschaft heisst. Die Aufgabe überhaupt, jeden in der Erfahrung gegebenen Gegenstand an jedes in unserem Geiste gegebenes Naturgesetz zu halten, ist Grundsatz der Naturwissenschaft: sie besteht durchgängig aus Experimenten, (nicht aber aus dem leidenden Verhalten gegen die regellosen Einwirkungen der Natur auf uns), die man sich willkürlich aufgiebt, und denen die Natur entsprechen kann oder nicht: und dadurch ist denn die Naturwissenschaft genugsam von der Wissenschaftslehre überhaupt geschieden.

Also sieht man schon hier — welches wir bloss im Vorbeigehen erinnern — warum bloss die Wissenschaftslehre absolute Totalität haben, alle besondere Wissenschaften aber un-

menschlichen Wissens ableiten lassen. Es ist wahr, dass kein Naturgesetz und überhaupt kein Gesetz zum *Bewusstseyn* kommt, wenn nicht ein Gegenstand gegeben wird, auf den es angewandt werden kann; es ist wahr, dass nicht alle Gegenstände nothwendig, und nicht alle in dem gleichen Grade, damit übereinkommen müssen; es ist wahr, dass kein einziger ganz und völlig mit ihnen übereinkommt, noch übereinkommen kann: aber eben darum ist es wahr, dass wir sie nicht durch Beobachtung lernen, sondern sie aller Beobachtung zum Grunde legen, und dass es nicht sowohl Gesetze für die von uns unabhängige Natur, als Gesetze für uns selbst sind, wie wir die Natur zu beobachten haben. (Anm. zur ersten Ausg.)

*) Z. B. ob thierisches Leben sich aus dem bloss Unorganischen erklären lasse, ob etwa Crystallisation der Uebergang von der chemischen Verbindung zur Organisation sey, ob magnetische und elektrische Kraft im Wesen einerlei, oder verschieden seyen u. s. w. (*Marg. d. V.*)

endlich seyn werden. Die Wissenschaftslehre enthält bloss das Nothwendige; ist dies in jeder Betrachtung nothwendig, so ist es dasselbe auch in Absicht der Quantität, d. h. es ist nothwendig begrenzt. Alle übrigen Wissenschaften gehen auf die Freiheit, sowohl die unseres Geistes als der von uns schlechthin unabhängigen Natur. Soll dieses wirkliche Freiheit seyn, und soll sie schlechthin unter keinem Gesetze stehen, so lässt sich ihr auch kein Wirkungskreis vorschreiben, welches ja durch ein Gesetz geschehen müsste. Ihr Wirkungskreis ist demnach unendlich. — Man hat also von einer erschöpfenden Wissenschaftslehre keine Gefahr für die ins Unendliche fortgehende Perfectibilität des menschlichen Geistes zu besorgen; sie wird dadurch gar nicht aufgehoben, sondern vielmehr völlig sicher und ausser Zweifel gesetzt, und es wird ihr eine Aufgabe angewiesen, die sie in Ewigkeit nicht endigen kann.

§. 6. Wie verhält sich die allgemeine Wissenschaftslehre insbesondere zur Logik?

Die Wissenschaftslehre soll für alle mögliche Wissenschaften die Form aufstellen. — Nach der gewöhnlichen Meinung, an der wohl auch etwas Wahres seyn mag, thut die Logik das gleiche. Wie verhalten sich diese beiden Wissenschaften, und wie verhalten sie sich insbesondere in Absicht jenes Geschäfts, das beide sich anmaassen?

Sobald man sich erinnert, dass die Logik allen möglichen Wissenschaften bloss und allein die Form, die Wissenschaftslehre aber nicht die Form allein, sondern auch den Gehalt geben solle, so ist ein leichter Weg eröffnet, um in diese höchst wichtige Untersuchung einzudringen. In der Wissenschaftslehre ist die Form vom Gehalte, oder der Gehalt von der Form nie getrennt; in jedem ihrer Sätze ist beides auf das innigste vereinigt. Soll in den Sätzen der Logik die blosse Form der möglichen Wissenschaften, nicht aber der Gehalt liegen, so sind sie nicht zugleich Sätze der Wissenschaftslehre, sondern sie sind von ihnen verschieden; und folglich ist auch die ganze Wissenschaft weder die Wissenschaftslehre selbst,

noch etwa ein Theil von ihr; sie ist, so sonderbar dies auch bei der gegenwärtigen Verfassung der Philosophie jemandem vorkommen möge, überhaupt keine philosophische, sondern sie ist eine eigene, abgesonderte Wissenschaft, wodurch jedoch ihrer Würde gar kein Abbruch geschehen soll.

Ist sie dies, so muss sich eine Bestimmung der Freiheit aufzeigen lassen, mit welcher das wissenschaftliche Verfahren aus dem Gebiete der Wissenschaftslehre auf das der Logik übertrete, und bei welcher sonach die Grenze zwischen beiden Wissenschaften liege. Eine solche Bestimmung der Freiheit ist denn auch leichtlich nachzuweisen. In der Wissenschaftslehre nemlich sind Gehalt und Form nothwendig vereinigt. Die Logik soll die blosse Form, vom Gehalte abgesondert, aufstellen; diese Absonderung kann, da sie keine ursprüngliche ist, nur durch Freiheit geschehen. Die freie Absonderung der blossen Form vom Gehalte wäre es sonach, durch welche eine Logik zu Stande käme. Man nennt eine solche Absonderung *Abstraction;* und demnach besteht das Wesen der Logik in der Abstraction von allem Gehalte der Wissenschaftslehre.

Auf diese Art wären die Sätze der Logik bloss Form, welches unmöglich ist; denn es liegt im Begriffe des Satzes überhaupt, dass er beides, Gehalt sowohl als Form, habe. (§. 1.) Mithin müsste das, was in der Wissenschaftslehre blosse Form ist, in der Logik Gehalt seyn, und dieser Gehalt bekäme wieder die allgemeine Form der Wissenschaftslehre, die aber hier bestimmt als Form eines logischen Satzes gedacht würde. Diese zweite Handlung der Freiheit, durch welche die Form (überhaupt, *Marg.*) zu ihrem eigenen Gehalte *) wird, und in sich selbst zurückkehrt, heisst *Reflexion.* Keine Abstraction ist ohne Reflexion; und keine Reflexion ohne Abstraction möglich. Beide Handlungen, von einander abgesondert gedacht, und jede für sich betrachtet, sind Handlungen der Freiheit; wenn in eben dieser Absonderung beide aufeinander bezogen werden, so ist unter Bedingung der einen, die zweite noth-

*) Zur Form der Form, als ihres Gehaltes — 1ste Ausg.

wendig; für das synthetische Denken aber sind beide nur eine und ebendieselbe Handlung, angesehen von zwei Seiten.

Hieraus ergiebt sich das bestimmte Verhältniss der Logik zur Wissenschaftslehre. Die erstere *begründet* nicht die letztere, sondern die letztere begründet die erstere: die Wissenschaftslehre kann schlechterdings nicht aus der Logik bewiesen werden, und man darf ihr keinen einzigen logischen Satz, auch den des Widerspruchs nicht, als gültig vorausschicken; hingegen muss jeder logische Satz, und die ganze Logik aus der Wissenschaftslehre bewiesen werden; — es muss gezeigt werden, dass die in der letzteren aufgestellten Formen, wirkliche Formen eines gewissen Gehaltes in der Wissenschaftslehre seyen. Also entlehnt die Logik ihre Gültigkeit von der Wissenschaftslehre, nicht aber die Wissenschaftslehre die ihrige von der Logik.

Ferner, die Wissenschaftslehre wird nicht durch die Logik, aber die Logik wird durch die Wissenschaftslehre *bedingt* und *bestimmt*. Die Wissenschaftslehre bekommt nicht etwa von der Logik ihre Form, sondern sie hat sie in sich selbst, und stellt sie erst für die mögliche Abstraction durch Freiheit auf. Im Gegentheil aber bedingt die Wissenschaftslehre die Gültigkeit und Anwendbarkeit logischer Sätze. Die Formen, welche die letztere aufstellt, dürfen in dem gewöhnlichen Geschäfte des Denkens und in den besonderen Wissenschaften auf keinen anderen Gehalt angewendet werden, als auf denjenigen, den sie schon in der Wissenschaftslehre in sich fassen — nicht nothwendig auf den ganzen Gehalt, den sie dort in sich fassen, denn dadurch würde keine besondere Wissenschaft entstehen, sondern nur Theile der Wissenschaftslehre wiederholt werden, aber doch nothwendig auf einen Theil desselben, auf einen in und mit jenem Gehalt begriffenen Gehalt. Ausser jener Bedingung ist die durch ein solches Verfahren zu Stande gebrachte besondere Wissenschaft ein Luftgebäude, so logisch richtig auch in derselben gefolgert seyn möge *).

*) So die vorkantischen dogmatischen Systeme, die einen falschen Begriff des Dinges aufstellten. *(Marg. d. V.)*

Endlich, die Wissenschaftslehre ist nothwendig — nicht eben als deutlich gedachte, systematisch aufgestellte Wissenschaft, aber doch als Naturanlage — die Logik aber ist ein künstliches Product des menschlichen Geistes in seiner Freiheit. Ohne die erstere würde überhaupt kein Wissen und keine Wissenschaft möglich seyn; ohne die letztere würden alle Wissenschaften nur später haben zu Stande gebracht werden können. Die erstere ist die ausschliessende Bedingung aller Wissenschaft; die letztere ist eine höchst wohlthätige Erfindung, um den Fortgang der Wissenschaften zu sichern und zu erleichtern.

Ich trage das hier systematisch abgeleitete in Beispielen vor:

A = A ist ohne Zweifel ein logisch richtiger Satz, und insofern er das ist, ist seine Bedeutung die: *wenn* A gesetzt ist, so ist A gesetzt. Es entstehen hierbei die zwei Fragen: Ist denn A gesetzt? — und inwiefern und warum ist A gesetzt, *wenn* es gesetzt ist — oder, wie hängt jenes *Wenn* und dieses *So* überhaupt zusammen?

Setzet: A im obigen Satze bedeute Ich, und habe also seinen bestimmten Gehalt: so hiesse der Satz zuvörderst: Ich bin Ich: oder *wenn* ich gesetzt bin, so bin ich gesetzt. Aber, weil das Subject des Satzes das absolute Subject, das Subject schlechthin ist, so wird in diesem einzigen Falle, mit der Form des Satzes zugleich sein innerer Gehalt gesetzt: Ich bin gesetzt, *weil* ich mich gesetzt habe. Ich bin, *weil* ich bin. — Die Logik also sagt: *Wenn* A ist, ist A; die Wissenschaftslehre: *Weil* A (dieses bestimmte A = Ich) ist, ist A. Und hierdurch würde die Frage: Ist denn A (dieses bestimmte A) gesetzt? so beantwortet: Es ist gesetzt, *denn* es ist gesetzt. Es ist unbedingt und schlechthin gesetzt.

Setzet: A in obigem Satze bedeute nicht das Ich, sondern irgend etwas Anderes, so lässt sich aus dem obigen die Bedingung einsehen, unter welcher man sagen könne: A ist gesetzt; und wie man berechtigt sey zu schliessen: Wenn A gesetzt ist, so ist es gesetzt. — Nemlich der Satz: A = A gilt ursprünglich *nur vom Ich;* er ist von dem Satze der Wissen-

schaftslehre: Ich bin Ich, abgezogen; aller Gehalt also, worauf er anwendbar seyn soll, muss im Ich liegen, und unter ihm enthalten seyn. Kein A also kann etwas Anderes seyn, als ein *im Ich gesetztes,* und nun hiesse der Satz so: Was im Ich gesetzt ist, ist gesetzt; ist A im Ich gesetzt, so ist es gesetzt, (insofern es nemlich gesetzt ist, als möglich, wirklich oder nothwendig) und so ist er unwidersprechlich wahr, wenn das Ich Ich seyn soll. — Ist ferner das Ich gesetzt, weil es gesetzt ist, so ist alles, was im Ich gesetzt ist, gesetzt, weil es gesetzt ist; und wenn nur A etwas im Ich Gesetztes ist, so ist es gesetzt, wenn es gesetzt ist; und die zweite Frage ist auch beantwortet.

§. 7. Wie verhält sich die Wissenschaftslehre, als Wissenschaft, zu ihrem Gegenstande? *)

Jeder Satz in der Wissenschaftslehre hat Form und Gehalt: man weiss etwas; und es *ist* etwas, wovon man weiss. Nun aber ist ja die Wissenschaftslehre selbst die Wissenschaft von etwas; nicht aber dieses Etwas selbst. Mithin wäre dieselbe überhaupt mit allen ihren Sätzen Form eines gewissen vor derselben vorhandenen Gehaltes. Wie verhält sie sich zu diesem Gehalte, und was folgt aus diesem Verhältnisse?

Das Object der Wissenschaftslehre ist nach allem das System des menschlichen Wissens. Dieses ist unabhängig von der Wissenschaft desselben vorhanden, wird aber durch sie in systematischer Form aufgestellt. Was ist nun diese neue Form; wie ist sie von der Form, die vor der Wissenschaft vorher vorhanden seyn muss, unterschieden; und wie ist die Wissenschaft überhaupt von ihrem Objecte unterschieden?

Was unabhängig von der Wissenschaft im menschlichen Geiste da ist, können wir auch die Handlungen desselben nennen. Diese sind das *Was*, das vorhanden ist; sie geschehen auf eine gewisse bestimmte Art; durch diese bestimmte

*) Es ist zu merken, dass von dieser Frage bis jetzt völlig abstrahirt worden, dass also alles Vorhergehende nach der Beantwortung derselben zu modificiren ist. *(Marg. d. V.)*

Art unterscheidet sich die eine von der anderen; und dieses ist das *Wie.* Im menschlichen Geiste ist also ursprünglich vor unserem Wissen vorher Gehalt und Form, und beide sind unzertrennlich verbunden; jede Handlung geschieht auf eine bestimmte Art nach einem Gesetze, und dieses Gesetz bestimmt die Handlung. Es ist, wenn alle diese Handlungen unter sich zusammenhängen, und unter allgemeinen, besonderen und einzelnen Gesetzen stehen, für die etwanigen Beobachter auch ein System vorhanden.

Es ist aber gar nicht nothwendig, dass diese Handlungen wirklich der Zeitfolge nach in jener systematischen Form, in welcher sie als von einander dependirend werden abgeleitet werden, eine nach der anderen, in unserem Geiste vorkommen; dass etwa die, welche alle unter sich fasst, und das höchste, allgemeinste Gesetz giebt, zuerst, sodann die, welche weniger unter sich fasst u. s. f. vorkommen; ferner ist auch das gar nicht die Folge, dass sie alle rein und unvermischt vorkommen, so dass nicht mehrere, die durch einen etwanigen Beobachter gar wohl zu unterscheiden wären, als eine einzige erscheinen sollten. Z. B. die höchste Handlung der Intelligenz sey die, sich selbst zu setzen, so ist gar nicht nothwendig, dass diese Handlung der Zeit nach die erste sey, die zum deutlichen Bewusstseyn komme; und eben so wenig ist nothwendig, dass sie jemals rein zum Bewusstseyn komme, dass die Intelligenz je fähig sey, schlechthin zu denken: *Ich bin*, ohne zugleich etwas anderes zu denken, dass *nicht sie selbst* sey.

Hierin liegt nun der ganze Stoff einer möglichen Wissenschaftslehre, aber nicht diese Wissenschaft selbst. Um diese zu Stande zu bringen, dazu gehört noch eine, unter jenen Handlungen allen nicht enthaltene Handlung des menschlichen Geistes, nemlich die, seine Handlungsart überhaupt zum Bewusstseyn zu erheben. Da sie unter jenen Handlungen, welche alle nothwendig, und die nothwendigen alle sind, nicht enthalten seyn soll, so muss es eine Handlung der Freiheit seyn. — Die Wissenschaftslehre entsteht also, insofern sie eine systematische Wissenschaft seyn soll, gerade so, wie alle möglichen Wissenschaften, insofern sie systematisch seyn sollen, durch eine

Bestimmung der Freiheit; welche letztere hier insbesondere bestimmt ist, die Handlungsart der Intelligenz überhaupt zum Bewusstseyn zu erheben; und die Wissenschaftslehre ist von anderen Wissenschaften nur dadurch unterschieden, dass das Object der letzteren selbst eine freie Handlung, das Object der ersteren aber nothwendige Handlungen sind.

Durch diese freie Handlung wird nun etwas, das schon an sich Form ist, die nothwendige Handlung der Intelligenz, als Gehalt in eine neue Form, die Form des Wissens, oder des Bewusstseyns aufgenommen, und demnach ist jene Handlung eine Handlung der Reflexion. Jene nothwendigen Handlungen werden aus der Reihe, in der sie etwa an sich vorkommen mögen, getrennt und von aller Vermischung rein aufgestellt; mithin ist jene Handlung auch eine Handlung der Abstraction. Es ist unmöglich zu reflectiren, ohne abstrahirt zu haben.

Die Form des Bewusstseyns, in welche die nothwendige Handlungsart der Intelligenz überhaupt aufgenommen werden soll, gehört ohne Zweifel selbst zu den nothwendigen Handlungsarten desselben; ihre Handlungsart wird in sie ohne Zweifel gerade so aufgenommen, wie alles, was darin aufgenommen wird: es hätte also an sich keine Schwierigkeit die Frage zu beantworten: woher denn zum Behuf einer möglichen Wissenschaftslehre diese Form kommen sollte. Aber, überhebt man sich der Frage über die Form, so fällt die ganze Schwierigkeit in die Frage über den Stoff. — Soll die nothwendige Handlungsart der Intelligenz an sich in die Form des Bewusstseyns aufgenommen werden, so müsste sie schon als solche bekannt seyn, sie müsste mithin in diese Form schon aufgenommen seyn; und wir wären in einem Cirkel eingeschlossen.

Diese Handlungsart überhaupt, soll nach dem obigen durch eine reflectirende Abstraction von allem, was *nicht* sie ist, abgesondert werden. Diese Abstraction geschieht durch Freiheit, und die philosophirende Urtheilskraft wird in ihr gar nicht durch blinden Zwang geleitet. Die ganze Schwierigkeit ist also in der Frage enthalten: nach welchen Regeln verfährt die Freiheit in jener Absonderung? wie weiss der Philosoph, *was* er

als nothwendige Handlungsweise der Intelligenz aufnehmen und was er als ein zufälliges liegen lassen solle?

Das kann er nun schlechterdings nicht wissen, wofern nicht etwa dasjenige, was er erst zum Bewusstseyn erheben soll, schon dazu erhoben ist; welches sich widerspricht. Also giebt es für dieses Geschäft gar keine Regel, und kann keine geben. Der menschliche Geist macht mancherlei Versuche; er kommt durch blindes Herumtappen zur Dämmerung, und geht erst aus dieser zum hellen Tage über. Er wird Anfangs durch dunkle Gefühle *) (deren Ursprung und Wirklichkeit die Wissenschaftslehre darzulegen hat) geleitet; und wir hätten noch heute keinen deutlichen Begriff, und wären noch immer der Erdkloss, der sich dem Boden entwand, wenn wir nicht angefangen hätten, dunkel zu fühlen, was wir erst später deutlich erkannten. — Dies bestätiget denn auch die Geschichte der Philosophie; und wir haben jetzt den eigentlichen Grund angegeben, warum dasjenige, was doch in jedem menschlichen Geiste offen da liegt, und was jeder mit Händen greifen kann, wenn es ihm deutlich dargelegt wird, erst nach mannigfaltigem Herumirren zum Bewusstseyn einiger wenigen gelangte. Alle Philosophen sind auf das aufgestellte Ziel ausgegangen, alle

*) Es erhellet daraus, dass der Philosoph der dunklen Gefühle des Richtigen oder des Genie in keinem geringeren Grade bedürfe, als etwa der Dichter oder der Künstler; nur in einer anderen Art. Der letztere bedarf des *Schönheits*-, jener des *Wahrheits*-Sinnes; dergleichen es allerdings giebt. Anm. z. 1. Ausg.

Es hat sich — ich sehe nicht recht ein, wie und warum — ein sonst achtungswürdiger philosophischer Schriftsteller über die unschuldige Aeusserung der obenstehenden Anmerkung ein wenig ereifert. „Man möge das leere Wort Genie Seiltänzern, französischen Köchen — schönen Geistern, Künstlern u. s. w. überlassen; und für solide Wissenschaften lieber eine Theorie des Erfindens aufstellen." — Ja wohl sollte man das; und es wird ganz sicher geschehen, sobald die Wissenschaft überhaupt bis zur Möglichkeit einer solchen Erfindung vorgerückt seyn wird. Aber inwiefern steht denn die obige Aeusserung mit einem solchen Vorhaben in Widerspruch? — Und wie wird denn eine solche Theorie des Erfindens selbst erfunden werden? Etwa durch eine Theorie der Erfindung einer Theorie des Erfindens? Und diese? — Anm. z. 2. Ausg.

haben durch Reflexion die nothwendige Handlungsart der Intelligenz von den zufälligen Bedingungen derselben absondern wollen; alle haben sie wirklich, nur mehr oder weniger rein, und mehr oder weniger vollständig, abgesondert; im Ganzen aber ist die philosophirende Urtheilskraft immer weiter vorgerückt und ihrem Ziele näher gekommen.

Da aber jene Reflexion, nicht insofern sie überhaupt vorgenommen wird oder nicht, denn in dieser Rücksicht ist sie frei; sondern insofern sie *nach Gesetzen* vorgenommen wird, insofern unter der Bedingung, dass sie überhaupt statt finde, die Art derselben bestimmt ist — auch zu den nothwendigen Handlungsweisen der Intelligenz gehört, so müssen die Gesetze derselben im System dieser Handlungsweisen überhaupt vorkommen; und man kann hinterher, nach Vollendung der Wissenschaft, allerdings einsehen, ob man denselben Genüge geleistet habe oder nicht. Man dürfte also glauben, dass wenigstens hinterher ein evidenter Beweis der Richtigkeit unseres wissenschaftlichen Systems als eines solchen möglich wäre.

Aber die Reflexionsgesetze, die wir im Gange der Wissenschaft als die einzig-möglichen, durch welche eine Wissenschaftslehre zu Stande kommen könne, finden, — wenn sie auch mit denen, die wir als Regel unseres Verfahrens hypothetisch voraussetzten, übereinstimmen, sind doch selbst das Resultat von ihrer vorherigen Anwendung; und es entdeckt sich sonach hier ein neuer Cirkel: Wir haben gewisse Reflexionsgesetze vorausgesetzt, und finden jetzt im Verlaufe der Wissenschaft die gleichen, als die einzig-richtigen; also — haben wir in unserer Voraussetzung ganz recht gehabt, und unsere Wissenschaft ist der Form nach richtig. Wenn wir andere vorausgesetzt hätten, so würden wir ohne Zweifel in der Wissenschaft auch andere als die einzig-richtigen gefunden haben; es fragt sich nur, ob sie mit den vorausgesetzten übereingestimmt haben würden oder nicht; hätten sie nicht mit ihnen übereingestimmt, so war allerdings sicher, dass entweder die vorausgesetzten, oder die gefundenen, oder am wahrscheinlichsten beide falsch waren. Wir können also in dem Beweise hinter-

her nicht auf die angezeigte fehlerhafte Art im Cirkel schliessen; sondern wir schliessen aus der *Uebereinstimmung* des Vorausgesetzten und des Gefundenen auf die Richtigkeit des Systems. Dieses ist aber nur ein negativer Beweis, der blosse Wahrscheinlichkeit begründet. Stimmen die vorausgesetzten und die gefundenen Reflexionen *nicht* überein, so ist das System sicher falsch. Stimmen sie überein, so *kann* es richtig seyn. Aber es *muss* nicht nothwendig richtig seyn; denn obgleich, wenn im menschlichen Wissen nur ein System ist, bei *richtigem Folgern* eine solche Uebereinstimmung sich nur auf *eine* Art finden kann, so bleibt doch immer der Fall möglich, dass die Uebereinstimmung von ungefähr durch zwei oder mehrere, Uebereinstimmung bewirkende *unrichtige Folgerungen* hervorgebracht sey. — Es ist, als ob ich die Probe der Division durch die Multiplication mache. Bekomme ich nicht die begehrte Grösse als Product, sondern irgend eine andere, so habe ich sicher irgendwo falsch gerechnet; bekomm' ich sie, so ist wahrscheinlich, dass ich richtig gerechnet habe, aber auch bloss wahrscheinlich; denn ich könnte in der Division und Multiplication den gleichen Fehler gemacht haben, etwa in beiden gesagt haben $5 \times 9 = 36$; und so bewiese die Uebereinstimmung nichts. — So die Wissenschaftslehre; sie ist nicht bloss die Regel, sondern sie ist zugleich die Rechnung. Wer an der Richtigkeit unseres Products zweifelt, zweifelt nicht eben an dem ewig gültigen Gesetze, dass man den einen Factor so vielmal setzen müsse, als der andere Einheiten habe; es liegt ihm vielleicht eben so sehr am Herzen als uns, und er zweifelt bloss daran, ob wir es wirklich beobachtet haben.

Es bleibt demnach, selbst bei der höchsten Einheit des Systems, welches die negative Bedingung seiner Richtigkeit ist, noch immer etwas übrig, das nie streng erwiesen, sondern nur als wahrscheinlich angenommen werden kann, nemlich, dass diese Einheit selbst nicht von ungefähr durch unrichtige Folgerung entstanden sey. Man kann mehrere Mittel anwenden, um diese Wahrscheinlichkeit zu erhöhen; man kann die Reihe der Sätze zu mehreren Malen, wenn sie unserem Gedächtniss nicht mehr gegenwärtig sind, durchdenken; man

kann den umgekehrten Weg machen, und vom Resultate zum Grundsatze zurück-gehen; man kann über seine Reflexion selber wieder reflectiren u. s. f.: die Wahrscheinlichkeit wird immer grösser, aber nie wird Gewissheit, was blosse Wahrscheinlichkeit war. Wenn man sich dabei nur bewusst ist, redlich geforscht*), und sich nicht schon die Resultate vorgesetzt zu haben, die man finden wollte, so kann man sich mit dieser Wahrscheinlichkeit gar wohl begnügen, und darf von jedem, der die Zuverlässigkeit unseres Systems in Zweifel zieht, fordern, *dass er uns die Fehler in unseren Folgerungen nachweise;* aber nie darf man auf Infallibilität Anspruch machen. — Das System des menschlichen Geistes, dessen Darstellung die Wissenschaftslehre seyn soll, ist absolut gewiss und infallibel; alles was in ihm begründet ist, ist schlechthin wahr; es irret nie, und was je in einer Menschenseele nothwendig gewesen

*) Der Philosoph bedarf nicht bloss des Wahrheitssinnes, sondern auch der Wahrheitsliebe. Ich rede nicht davon, dass er nicht durch seine Sophisticationen, deren er sich selbst wohl bewusst ist, von denen er aber etwa glaubt, dass sie keiner seiner Zeitgenossen entdecken werde, die schon vorausgesetzten Resultate zu behaupten suchen solle; dann weiss er selbst, dass er die Wahrheit nicht liebt. Doch ist hierüber jeder sein eigener Richter, und kein Mensch hat ein Recht, einen anderen Menschen dieser Unlauterkeit zu bezüchtigen, wo die Anzeigen nicht ganz offen da liegen. Aber auch gegen die unwillkürlichen Sophisticationen, denen kein Forscher mehr ausgesetzt ist, als der Forscher des menschlichen Geistes, muss er auf seiner Hut seyn: er muss es nicht nur dunkel fühlen, sondern es zum klaren Bewusstseyn und zu seiner höchsten Maxime erheben, dass er nur Wahrheit suche, wie sie auch ausfalle; und dass selbst die Wahrheit, dass es überall keine Wahrheit gebe, ihm willkommen seyn würde, wenn sie nur Wahrheit wäre. Kein Satz, so trocken und so spitzfindig er aussehe, muss ihm gleichgültig — alle müssen ihm gleich heilig seyn, weil sie alle in das eine System der Wahrheit gehören, und jeder alle unterstützt. Er muss nie fragen: was wird hieraus folgen? sondern seines Weges gerade fortgehen, was auch immer folgen möge. Er muss keine Mühe scheuen, und sich dennoch beständig in der Fähigkeit erhalten, die mühsamsten und tiefsinnigsten Arbeiten aufzugeben, sobald ihm die Grundlosigkeit derselben entweder gezeigt wird, oder er sie selbst entdeckt. Und wenn er sich denn auch verrechnet hätte, was wäre es mehr? was träfe ihn weiter, als das bis jetzt allen Denkern gemeinschaftliche Loos?

ist oder seyn wird, ist wahr. Wenn *die Menschen* irrten, so lag der Fehler nicht im Nothwendigen, sondern die reflectirende Urtheilskraft machte ihn in ihrer Freiheit, indem sie ein Gesetz mit einem anderen verwechselte. Ist unsere Wissenschaftslehre eine getroffene Darstellung dieses Systems, so ist sie schlechthin gewiss und infallibel, wie jenes; aber die Frage ist eben davon, ob und inwiefern unsere Darstellung getroffen sey *); und darüber können wir nie einen strengen, sondern nur einen Wahrscheinlichkeit begründenden Beweis führen. Sie hat nur unter der Bedingung, und nur insofern Wahrheit, als sie getroffen ist. Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen; freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber.

Hierzu kommt noch der Umstand, dass ein System wirklich im Ganzen richtig seyn kann, ohne dass die einzelnen

*) Man hat die Bescheidenheit dieser Aeusserung der nachherigen grossen — Unbescheidenheit des Verf. entgegengestellt. Allerdings konnte derselbe unmöglich voraussehen, mit welcherlei Einwürfen, und welchem Vortrage dieser Einwürfe er es zu thun haben würde, und kannte die grössere Anzahl der philosophischen Schriftsteller bei weitem nicht so wohl, als er sie seitdem kennt; ausserdem würde er nicht verfehlt haben, sein Betragen auch auf diejenigen Fälle, die wirklich eingetreten sind, vorher zu sagen. Inzwischen enthält die obige Aeusserung nichts, was mit seinem nachherigen Benehmen in Widerspruch stünde. Er redet oben von Einwendungen gegen seine *Folgerungen*; aber so weit sind bis jetzt die Gegner noch nicht gekommen: sie streiten noch über den Grundsatz, d. h. über die ganze Ansicht, welche der Verf. der Philosophie giebt; und darüber findet, seiner damaligen und gegenwärtigen innigsten Ueberzeugung nach, gar kein Streit statt, wenn man nur weiss, wovon die Rede ist; und auf einen solchen Widerstreit hat er in der That nicht gerechnet. Er redet von Einwendungen, die sich wenigstens das Ansehen der Gründlichkeit, das Ansehen, dass sie wirklich etwas *beweisen*, und *nachweisen*, geben; und dergleichen sind ihm von denjenigen, die seine vorgebliche Unbescheidenheit getroffen haben soll, nicht vorgekommen. — Hier ist die Erklärung, deren Nothwendigkeit der Verf. damals nicht voraussetzen durfte. Ein Geschwätz, dessen Urheber die nöthigen Vorerkenntnisse nicht erworben, und die nöthigen Vorübungen nicht angestellt haben, dem man es sogleich anhört, dass sie nicht wissen, wovon die Rede ist, das in einem bellenden und geifern-

Theile desselben die völlige Evidenz haben. Es kann hier und da unrichtig gefolgert, es können Mittelsätze übersprungen, es können erweisbare Sätze ohne Beweis aufgestellt oder unrichtig bewiesen seyn, und die wichtigsten Resultate sind dennoch richtig. Dies scheint unmöglich; es scheint, dass eine haarkleine Abweichung von der geraden Linie nothwendig zu einer sich ins unendliche vergrössernden Abweichung führen müsse: und so würde es allerdings seyn, wenn der Mensch alles, was er weiss, durch deutliches Denken zu Stande bringen müsste; und nicht vielmehr ohne sein Bewusstseyn die Grundanlage der Vernunft in ihm waltete, und durch neue Verirrungen von der geraden Bahn des *formaliter* und logisch richtigen Raisonnements ihn zu dem *materialiter* einzig wahren Resultate wieder zurückleitete, zu welchem er durch richtige Folgerung aus den unrichtigen Zwischensätzen nie wieder hätte gelangen können; und wenn nicht oft das Gefühl durch Verursachung einer neuen Verirrung von der geraden Bahn des Raisonnements die alten Verirrungen berichtigte, und ihn nicht wieder dahin zurückleitete, wohin er durch richtige Folgerung nie wieder zurückgekommen wäre.

Also wird, wenn auch eine allgemein-geltende Wissenschaftslehre aufgestellt werden sollte, die philosophirende Urtheilskraft noch immer selbst in diesem Felde an ihrer fortdauernden Vervollkommenung zu arbeiten, — sie wird noch immer Lücken auszufüllen, Beweise zu schärfen, Bestimmungen noch näher zu bestimmen haben.

Noch habe ich zwei Anmerkungen hinzu zu setzen:

Die Wissenschaftslehre setzt die Regeln der Reflexion und

den Tone vorgebracht wird, das, da es unmöglich aus Ueberzeugung und aus Eifer für den Fortgang der Wissenschaften hervorgehen kann, aus anderen nichtswürdigen Bewegungsgründen (Eifersucht, Rachsucht, Ruhmsucht, Honorariensucht u. dergl.) entspringen muss, — ein solches Geschwätz verdient nicht die geringste Schonung, und die Entgegnung darauf gehört gar nicht unter die Regel *wissenschaftlicher* Streite.

Warum machen diese Ausleger aus diesen und ähnlichen Aeusserungen nicht vielmehr *den* Schluss — den einzigen, welcher Statt hat — dass der Ton, der ihnen so misfällt, lediglich durch den ihrigen entstanden ist? (Anmerk. z. 2. Ausg.)

Abstraction als bekannt und gültig voraus; sie muss dies nothwendig thun, und sie hat sich dessen nicht zu schämen, oder ein Geheimniss daraus zu machen und es zu verstecken. Sie darf sich ausdrücken und Schlüsse machen, gerade, wie jede andere Wissenschaft; sie darf alle logischen Regeln voraussetzen, und alle Begriffe anwenden, deren sie bedarf. Diese Voraussetzungen geschehen aber bloss, um sich verständlich zu machen; also ohne die mindeste Folge daraus zu ziehen. Es muss alles Erweisbare erwiesen, — ausser jenem ersten und höchsten Grundsatze müssen alle Sätze abgeleitet werden. So ist z. B. weder der logische Satz der Gegensetzung (des Widerspruchs, der alle Analyse begründet) noch der des Grundes (nichts ist entgegengesetzt, das nicht in einem dritten gleich wäre, und nichts ist gleich, das nicht in einem dritten entgegengesetzt wäre, welcher alle Synthesis begründet) vom absolut-ersten Grundsatze, wohl aber von den beiden auf ihm beruhenden Grundsätzen abgezogen. Die beiden letzteren sind zwar auch Grundsätze, aber nicht absolute; es ist nur etwas in ihnen absolut. Diese Sätze demnach, sowie die logischen Sätze, die auf ihnen beruhen, müssen zwar nicht bewiesen, aber abgeleitet werden. — Ich mache mich noch deutlicher. — Das, was die Wissenschaftslehre aufstellt, ist ein gedachter und in Worte gefasster Satz; dasjenige im menschlichen Geiste, welchem dieser Satz correspondirt, ist irgend eine Handlung desselben, die an sich gar nicht nothwendig *gedacht* werden müsste. Dieser Handlung muss nichts vorausgesetzt werden, als dasjenige, ohne welches sie *als* Handlung unmöglich wäre; und das wird nicht stillschweigend vorausgesetzt, sondern es ist das Geschäft der Wissenschaftslehre, es deutlich und bestimmt, und *als* dasjenige aufzustellen, ohne welches die Handlung unmöglich seyn würde. Es sey z. B. die Handlung D die vierte in der Reihe, so muss ihr die Handlung C vorhergehen, und als ausschliessende Bedingung ihrer Möglichkeit (der Möglichkeit der Handlung C) erwiesen werden; und dieser muss wiederum die Handlung B vorhergehen. Die Handlung A aber ist schlechthin möglich, sie ist ganz unbedingt; und mithin darf und soll ihr gar nichts vorausgesetzt werden,

— Das *Denken* der Handlung A aber ist ganz eine andere Handlung, die weit mehr voraussetzt. Setzet, dieses Denken sey in der Reihe der aufzustellenden Handlungen D, so ist klar, dass zum Behuf desselben A B C vorausgesetzt, und zwar, da jenes Denken das erste Geschäft der Wissenschaftslehre seyn soll, stillschweigend vorausgesetzt werden müssen. Erst im Satze D werden die Voraussetzungen des ersten erwiesen werden; aber dann wird wieder mehreres vorausgesetzt seyn. Die Form der Wissenschaft eilt demnach ihrem Stoff beständig vor; und das ist der oben angezeigte Grund, warum die Wissenschaft als solche nur Wahrscheinlichkeit hat. Das Dargestellte und die Darstellung sind in zwei verschiedenen Reihen. In der ersten wird nichts unerwiesenes vorausgesetzt; für die Möglichkeit des zweiten muss nothwendig vorausgesetzt werden, was sich erst später erweisen lässt.

Die Reflexion, welche in der ganzen Wissenschaftslehre, insofern sie Wissenschaft ist, herrscht, ist *ein Vorstellen;* daraus aber folgt gar nicht, dass alles, *worüber* reflectirt wird, auch nur ein Vorstellen seyn werde. In der Wissenschaftslehre *wird* das Ich *vorgestellt;* es folgt aber nicht, dass es bloss *als* vorstellend vorgestellt werde: es können sich noch wohl andere Bestimmungen darin auffinden lassen. Das Ich als philosophirendes *Subject* ist unstreitig nur vorstellend; das Ich als *Object* des Philosophirens könnte wohl noch etwas mehr seyn. Das Vorstellen ist die höchste und absolut-erste Handlung des Philosophen als solchen; die absolut-erste Handlung des menschlichen Geistes könnte wohl eine andere seyn. Dass es so seyn werde, ist vor aller Erfahrung vorher schon darum wahrscheinlich, weil sich die Vorstellung vollkommen erschöpfen lässt, und ihr Verfahren durchgängig nothwendig ist; mithin einen letzten Grund seiner Nothwendigkeit haben muss, der als letzter Grund keinen höheren haben kann. Unter dieser Voraussetzung könnte eine Wissenschaft, die auf den Begriff der Vorstellung aufgebaut ist, zwar eine höchst nützliche Propädeutik der Wissenschaft, aber sie könnte nicht die Wissenschaftslehre selbst seyn. — So viel aber folgt aus der

obigen Angabe sicher, dass die gesammten Handlungsarten der Intelligenz, welche die Wissenschaftslehre erschöpfen soll, nur in der Form der Vorstellung — nur insofern, und sowie sie vorgestellt werden — zum Bewusstseyn gelangen *).

*) Hier folgte in der ersten Ausgabe, als „Dritter Abschnitt" die „Hypothetische Eintheilung der Wissenschaftslehre," welche, durch das unterdess erschienene System selbst überflüssig geworden, schon in der zweiten Ausgabe weggelassen wird.

Grundlage

der

gesammten Wissenschaftslehre,

als

Handschrift für seine Zuhörer,

von

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Ausgabe: Jena und Leipzig, Gabler. 1794.
Zweite unveränderte Ausgabe: Tübingen, Cotta. 1802.
Zweite verbesserte Ausgabe: Jena und Leipzig, Gabler. 1802.

Anmerkung: Die über dem Texte bemerkten Seitenzahlen mit Klammern [] beziehen sich auf die zweite, bei Gabler erschienene Ausgabe, die freistehenden kleinen Zahlen auf die zweite, bei Cotta erschienene Auflage.

Vorbericht zur zweiten Auflage.

Während der Ausarbeitung einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre hat es sich dem Urheber dieser Wissenschaft abermals deutlich ergeben, dass die gegenwärtige erste Darstellung vorläufig noch durch keine neue völlig überflüssig und entbehrlich gemacht werden könne. Noch scheint der grössere Theil des philosophirenden Publicums für die neue Ansicht nicht so vorbereitet, dass es ihm nicht nützlich seyn sollte, denselben Inhalt in zwei sehr verschiedenen Formen zu finden, und als denselben wieder zu erkennen; ferner ist in der gegenwärtigen Darstellung ein Gang gehalten, auf welchen die in der neuen Darstellung zu beobachtende, mehr auf Fasslichkeit berechnete Methode zurückzuführen, bis zu der einstigen Erscheinung einer streng scientifischen Darstellung immer sehr gut seyn wird; endlich sind in ihr mehrere Hauptpuncte mit einer Ausführlichkeit und einer Klarheit vorgestellt, welche je zu übertreffen der Verfasser keine Hoffnung hat. Er wird auf mehrere Stücke dieser Art in der neuen Darstellung sich beziehen müssen.

Dieser Gründe halber haben wir einen neuen unveränderten Abdruck dieser ersten Darstellung, welche sich vergriffen hatte, besorgt.

Die neue Darstellung wird im künftigen Jahre erscheinen.

Berlin im Augustmonat 1801.

Fichte.

Vorbericht zur ersten Auflage.

Ich würde vor diesem Buche, das nicht eigentlich für das Publicum bestimmt war, demselben nichts zu sagen gehabt haben, wenn es nicht, sogar ungeendigt, auf die indiscreteste Weise vor einen Theil desselben wäre gezogen worden. Ueber Dinge der Art vor der Hand nur soviel! —

Ich glaubte, und glaube noch, den Weg entdeckt zu haben, auf welchem die Philosophie sich zum Range einer evidenten Wissenschaft erheben muss. Ich kündigte dies *) bescheiden an, legte dar, wie ich nach dieser Idee gearbeitet haben würde, wie ich nun nach veränderter Lage nach ihr arbeiten müsste, und fing an den Plan ins Werk zu setzen. Dies war natürlich. Es war aber ebenso natürlich, dass andere Kenner und Bearbeiter der Wissenschaft meine Idee untersuchten, prüften, beurtheilten, dass sie, sie mochten nun innere oder äussere Gründe haben, sich den Weg nicht gefallen zu lassen, den ich die Wissenschaft führen wollte, mich zu widerlegen suchten. Aber wozu es dienen sollte, das, was ich behauptet, geradezu ohne alle Prüfung zu verwerfen, höchstens sich die Mühe zu nehmen, es zu verdrehen, jede Gelegenheit herbeizuziehen, um es auf die leidenschaftlichste Weise zu schmähen und zu verschreien, lässt sich nicht einsehen. Was mag doch jene Beurtheiler so ganz aus ihrer Fassung gebracht haben? Sollte ich von Nachbeterei und Seichtigkeit mit Achtung sprechen, da ich dieselben doch gar nicht achte? Was hätte dazu mich verbinden sollen? — besonders, da ich mehr zu thun hatte, und vor mir jeder Stümper ruhig seinen Weg hätte gehen mögen, wenn er mich nicht nöthigte, durch Aufdeckung seiner Stümperei mir selbst Platz zu machen.

Oder hat ihr feindseliges Benehmen noch einen anderen

*) In der Schrift: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie:* Weimar im Verlage des Industrie-Comptoirs, 1794.

Grund? — Für ehrliche Leute sey folgendes gesagt, für welche allein es einen Sinn hat. — Was auch meine Lehre sey, ob ächte Philosophie, oder Schwärmerei und Unsinn, so verschlägt dies meiner Person nichts, wenn ich redlich geforscht habe. Ich würde durch das Glück, die erstere entdeckt zu haben, meinen persönlichen Werth so wenig gehoben, als durch das Unglück, neue Irrthümer auf die Irrthümer aller Zeiten aufgebaut zu haben, denselben erniedrigt glauben. An meine Person denke ich überall nicht: aber für die Wahrheit bin ich entflammt, und was ich für wahr halte, das werde ich immer so stark und so entscheidend sagen, als ich es vermag.

Im gegenwärtigen Buche, wenn man die Schrift: *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* mit dazu nimmt, glaube ich mein System so weit verfolgt zu haben, dass jeder Kenner sowohl den Grund und Umfang desselben, als auch die Art, wie auf jenen weiter aufgebaut werden muss, vollständig übersehen könne. Meine Lage erlaubt mir nicht, ein bestimmtes Versprechen abzulegen, *wann* und *wie* ich die Bearbeitung desselben fortsetzen werde.

Die Darstellung erkläre ich selbst für höchst unvollkommen und mangelhaft, theils weil sie für meine Zuhörer, wo ich durch den mündlichen Vortrag nachhelfen konnte, in einzelnen Bogen, so wie ich für meine Vorlesungen eines bedurfte, erscheinen musste; theils weil ich eine feste Terminologie — das bequemste Mittel für Buchstäbler, jedes System seines Geistes zu berauben, und es in ein trockenes Geripp zu verwandeln — so viel möglich zu vermeiden suchte. Ich werde dieser Maxime auch bei künftigen Bearbeitungen des Systems, bis zur endlichen vollendeten Darstellung desselben, treu bleiben. Ich will jetzt noch gar nicht zubauen, sondern möchte nur das Publicum veranlassen, mit mir den künftigen Bau zu überschlagen. Man wird aus dem Zusammenhange erklären, und sich erst eine Uebersicht des Ganzen verschaffen müssen, ehe man sich einen einzelnen Satz scharf bestimmt; eine Methode, die freilich den guten Willen voraussetzt, dem Systeme

Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, nicht die Absicht, nur Fehler an ihm zu finden.

Ich habe viele Klagen über die Dunkelheit und Unverständlichkeit des bis jetzt auswärts bekannten Theils dieses Buchs, wie auch der Schrift: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre,* gehört.

Gehen die die letztere Schrift betreffenden Klagen insbesondere auf §. 8. derselben, so kann ich allerdings Unrecht gehabt haben, dass ich die bei mir durch das ganze System bestimmten Grundsätze desselben hingab, ohne das System; und mir von den Lesern und Beurtheilern die Geduld versprach, alles so unbestimmt zu lassen, als ich es gelassen hatte. Gehen sie auf die ganze Schrift, so bekenne ich im voraus, dass ich im Fache der Speculation für diejenigen nie etwas verständliches werde schreiben können, denen sie unverständlich war. Ist jene Schrift die Grenze ihres Verstehens, so ist sie die Grenze meiner Verständlichkeit; unsere Geister sind durch diese Grenze von einander geschieden, und ich ersuche sie mit dem Lesen meiner Schriften nicht die Zeit zu verderben. — Habe dieses Nichtverstehen einen Grund, welchen es wolle, es liegt in der Wissenschaftslehre selbst ein Grund, warum sie gewissen Lesern immer unverständlich bleiben muss: der, dass sie das Vermögen der Freiheit der inneren Anschauung voraussetzt. — Dann verlangt jeder philosophische Schriftsteller mit Recht, dass der Leser den Faden des Raisonnements festhalte, und nichts vorhergegangenes vergessen habe, wenn er bei dem folgenden steht. Etwas, das unter diesen Bedingungen nicht verstanden werden könnte, und nicht nothwendig richtig verstanden werden müsste in diesen Schriften — ist mir wenigstens nicht bekannt; und ich glaube allerdings, dass der Verfasser eines Buchs selbst bei Beantwortung dieser Frage eine Stimme habe. Was vollkommen klar gedacht worden ist, ist verständlich; und ich bin mir bewusst, alles vollkommen klar gedacht zu haben, so dass ich jede Behauptung zu jedem beliebigen Grade der Klarheit erheben wollte, wenn mir Zeit und Raum genug gegeben ist.

Besonders halte ich für nöthig zu erinnern, dass ich nicht alles sagen, sondern meinem Leser auch etwas zum Denken überlassen wollte. Es sind mehrere Misverständnisse, die ich sicher voraussehe, und denen ich mit ein paar Worten hätte abhelfen können. Ich habe auch diese paar Worte nicht gesagt, weil ich das Selbstdenken unterstützen möchte. Die Wissenschaftslehre soll sich überhaupt nicht *aufdringen*, sondern sie soll *Bedürfniss seyn*, wie sie es ihrem Verfasser war.

Die künftigen Beurtheiler dieser Schrift ersuche ich auf das Ganze einzugehen, und jeden einzelnen Gedanken aus dem Gesichtspuncte des Ganzen anzusehen. Der Hallische Recensent äussert seine Vermuthung, dass ich bloss einen Scherz habe treiben wollen; die anderen Beurtheiler der Schrift: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, scheinen dies gleichfalls geglaubt zu haben; so leicht gehen sie über die Sache hin, und so spasshaft sind ihre Erinnerungen, als ob sie Scherz durch Scherz zu erwiedern hätten.

Ich kann zu Folge der Erfahrung, dass ich beim dreimaligen Durcharbeiten dieses Systems meine Gedanken über einzelne Sätze desselben jedesmal anders modificirt gefunden, erwarten, dass sie bei fortgesetztem Nachdenken sich immer weiter verändern und bilden werden. Ich werde selbst am sorgfältigsten daran arbeiten, und jede brauchbare Erinnerung von anderen wird mir willkommen seyn. — Ferner, so innig ich überzeugt bin, dass die Grundsätze, auf welchen dieses ganze System ruht, unumstösslich sind, und so stark ich auch hier und da diese Ueberzeugung mit meinem vollen Rechte geäussert habe, so wäre es doch eine mir bis jetzt freilich undenkbare Möglichkeit, dass sie dennoch umgestossen würden. Auch das würde mir willkommen seyn, weil die Wahrheit dadurch gewinnen würde. Man lasse sich nur ein auf dieselben, und versuche es, sie umzustossen.

Was mein System eigentlich sey, und unter welche Klasse man es bringen könne, ob ächter durchgeführter Kriticismus, wie *ich* glaube, oder wie man es sonst nennen wolle, thut

nichts zur Sache. Ich zweifle nicht, dass man ihm mancherlei Namen finden, und es mehrerer einander gerade zuwider laufenden Ketzereien beschuldigen werde. Dies mag man; nur verweise man mich nicht an alte Widerlegungen, sondern widerlege selbst. Jena zur Ostermesse 1795.

Erster Theil.

Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre.

§. 1. Erster, schlechthin unbedingter Grundsatz.

Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen. Beweisen* oder *bestimmen* lässt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz seyn soll.

Er soll diejenige *Thathandlung* ausdrücken, welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht *). Bei Darstellung dieser Thathandlung ist weniger zu befürchten, dass man sich etwa dabei dasjenige *nicht* denken werde, was man sich zu denken hat — dafür ist durch die Natur unseres Geistes schon gesorgt — als dass man sich dabei denken werde, was man nicht zu denken hat. Dies macht eine *Reflexion* über dasjenige, was man etwa zunächst dafür halten könnte, und eine *Abstraction* von allem, was nicht wirklich dazu gehört, nothwendig.

Selbst vermittelst dieser abstrahirenden Reflexion nicht — kann Thatsache des Bewusstseyns werden, was an sich keine

*) Dies haben alle diejenigen übersehen, die da erinnern, entweder was der erste Grundsatz besage, *komme* unter den Thatsachen des Bewusstseyns *nicht vor*, oder es widerspreche denselben.

(Anm. der 2ten Ausg.)

ist; aber es wird durch sie erkannt, dass man jene Thathandlung, als Grundlage alles Bewusstseyns, nothwendig *denken* müsse.

Die Gesetze *), nach denen man jene Thathandlung sich als Grundlage des menschlichen Wissens schlechterdings denken muss, oder — welches das gleiche ist — die Regeln, nach welchen jene Reflexion angestellt wird, sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern sie werden stillschweigend, als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt. Erst tiefer unten werden sie von dem Grundsatze, dessen Aufstellung bloss unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dies ist ein Cirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Cirkel. (S. über den Begriff der Wissenschaftslehre §. 7.) Da er nun unvermeidlich, und frei zugestanden ist, so darf man auch bei Aufstellung des höchsten Grundsatzes auf alle Gesetze der allgemeinen Logik sich berufen.

Wir müssen auf dem Wege der anzustellenden Reflexion von irgend einem Satze ausgehen, den uns Jeder ohne Widerrede zugiebt. Dergleichen Sätze dürfte es wohl auch mehrere geben. Die Reflexion ist frei; und es kommt nicht darauf an, von welchem Puncte sie ausgeht. Wir wählen denjenigen, von welchem aus der Weg zu unserem Ziele am kürzesten ist.

So wie dieser Satz zugestanden wird, muss zugleich dasjenige, was wir der ganzen Wissenschaftslehre zum Grunde legen wollen, als Thathandlung zugestanden seyn: und es muss aus der Reflexion sich ergeben, *dass* es als solche, *zugleich mit jenem Satze,* zugestanden sey. — Irgend eine Thatsache des empirischen Bewusstseyns wird aufgestellt; und es wird eine empirische Bestimmung nach der anderen von ihr abgesondert, so lange bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern lässt, rein zurückbleibt.

1) Den Satz: *A ist A* (soviel als A = A, denn das ist die Bedeutung der logischen Copula) giebt Jeder zu; und zwar

*) Die der allgemeinen Logik. — 2te Ausg.

ohne sich im geringsten darüber zu bedenken: man erkennt ihn für völlig gewiss und ausgemacht an.

Wenn aber Jemand einen Beweis desselben fordern sollte, so würde man sich auf einen solchen Beweis gar nicht einlassen, sondern behaupten, jener Satz sey *schlechthin,* d. i. *ohne allen weiteren Grund,* gewiss: und indem man dieses, ohne Zweifel mit allgemeiner Beistimmung, thut, schreibt man sich das Vermögen zu, *etwas schlechthin zu setzen.*

2) Man setzt durch die Behauptung, dass obiger Satz an sich gewiss sey,

nicht, dass A *sey.* Der Satz: *A ist A* ist gar nicht gleichgeltend dem: *A ist,* oder: *es ist ein A.* (*Seyn*, ohne Prädicat gesetzt, drückt etwas ganz anderes aus, als seyn mit einem Prädicate; worüber weiter unten.) Man nehme an, A bedeute einen in zwei gerade Linien eingeschlossenen Raum, so bleibt jener Satz immer richtig; obgleich der Satz: *A ist,* offenbar falsch wäre. Sondern

man *setzt: wenn* A sey, *so* sey A. Mithin ist davon, *ob* überhaupt A sey oder nicht, gar nicht die Frage. Es ist nicht die Frage vom *Gehalte* des Satzes, sondern bloss von seiner *Form;* nicht von dem, *wovon* man etwas weiss, sondern von dem, *was* man weiss, von irgend einem Gegenstande, welcher es auch seyn möge.

Mithin wird durch die Behauptung, dass der obige Satz schlechthin gewiss sey, *das* festgesetzt, dass zwischen jenem *Wenn* und diesem *So* ein nothwendiger Zusammenhang sey; und der *nothwendige Zusammenhang zwischen beiden* ist es, der *schlechthin,* und *ohne allen Grund* gesetzt wird. Ich nenne diesen nothwendigen Zusammenhang vorläufig = X.

3) In Rücksicht auf A selbst aber, *ob* es sey oder nicht, ist dadurch noch nichts gesetzt. Es entsteht also die Frage: unter welcher Bedingung *ist* denn A?

a. X wenigstens ist *im* Ich, und *durch* das Ich gesetzt — denn das Ich ist es, welches im obigen Satze urtheilt, und zwar nach X als einem Gesetze urtheilt; welches mithin dem Ich gegeben, und da es schlechthin und ohne allen weiteren

Grund aufgestellt wird, dem Ich durch das Ich selbst gegeben seyn muss.

b. *Ob*, und *wie* A überhaupt gesetzt sey, wissen wir nicht; aber da X einen Zusammenhang zwischen einem unbekannten Setzen des A, und einem unter der Bedingung jenes Setzens absoluten Setzen desselben A bezeichnen soll, so ist, *wenigstens insofern jener Zusammenhang gesetzt wird*, A *in* dem Ich, und *durch* das Ich gesetzt, so wie X; X ist nur in Beziehung auf ein A möglich; nun ist X im Ich wirklich gesetzt: mithin muss auch A im Ich gesetzt sein, insofern X darauf bezogen wird.

c. X bezieht sich auf dasjenige A, welches im obigen Satze die logische Stelle des Subjects einnimmt, ebenso wie auf dasjenige, welches für das des Prädicats steht; denn beide werden durch X vereinigt. Beide also sind, insofern sie gesetzt sind, im Ich gesetzt; und das im Prädicate wird, unter der Bedingung, dass das im Subjecte gesetzt sey, schlechthin gesetzt; und der obige Satz lässt demnach sich auch so ausdrücken: Wenn A *im Ich* gesetzt ist, so *ist es gesetzt;* oder — so *ist* es.

4) Es wird demnach durch das Ich vermittelst X gesetzt: *A sey für das urtheilende Ich schlechthin und lediglich kraft seines Gesetztseyns im Ich überhaupt;* das heisst: es wird gesetzt, dass im Ich — es sey nun insbesondere setzend, oder urtheilend, oder was es auch sey — etwas sey, das sich stets gleich, stets Ein und ebendasselbe sey; und das schlechthin gesetzte X lässt sich auch so ausdrücken: *Ich = Ich;* Ich bin Ich.

5) Durch diese Operation sind wir schon unvermerkt zu dem Satze: *Ich bin* (zwar nicht als Ausdruck einer *Thathandlung,* aber doch einer *Thatsache*) angekommen. Denn

X ist schlechthin gesetzt; das ist Thatsache des empirischen Bewusstseyns. Nun ist X gleich dem Satze: Ich bin Ich; mithin ist auch dieser schlechthin gesetzt.

Aber der Satz: Ich bin Ich, hat eine ganz andere Bedeutung als der Satz: A ist A. — Nemlich der letztere hat nur unter einer gewissen Bedingung einen Gehalt. *Wenn* A ge-

setzt ist, so ist es freilich *als* A, mit dem Prädicate A gesetzt. Es ist aber durch jenen Satz noch gar nicht ausgemacht, *ob* es überhaupt gesetzt, mithin, ob es mit irgend einem Prädicate gesetzt sey. Der Satz: Ich bin Ich, aber gilt unbedingt und schlechthin, denn er ist gleich dem Satze X; er gilt nicht nur der Form, er gilt auch seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich, nicht unter Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädicate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt; es ist also gesetzt; und der Satz lässt sich auch ausdrücken: *Ich bin.*

Dieser Satz: Ich bin, ist bis jetzt nur auf eine Thatsache gegründet, und hat keine andere Gültigkeit, als die einer Thatsache. Soll der Satz: A = A (oder bestimmter, dasjenige was in ihm schlechthin gesetzt ist = X) gewiss seyn, so muss auch der Satz: Ich bin, gewiss seyn. Nun ist es Thatsache des empirischen Bewusstseyns, dass wir genöthigt sind, X für schlechthin gewiss zu halten; mithin auch den Satz: Ich bin — auf welchen X sich gründet. Es ist demnach Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewusstseyns, dass vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sey. — (*Aller* Thatsachen, sage ich: und das hängt vom Beweise des Satzes ab, dass X die höchste Thatsache des empirischen Bewusstseyns sey, die allen zum Grunde liege, und in allen enthalten sey: welcher wohl ohne allen Beweis zugegeben werden dürfte, ohnerachtet die ganze Wissenschaftslehre sich damit beschäftiget, ihn zu erweisen.)

6) Wir gehen auf den Punct zurück, von welchem wir ausgingen.

a. Durch den Satz A = A wird *geurtheilt.* Alles Urtheilen aber ist laut des empirischen Bewusstseyns ein Handeln des menschlichen Geistes; denn es hat alle Bedingungen der Handlung im empirischen Selbstbewusstseyn, welche zum Behuf der Reflexion, als bekannt und ausgemacht, vorausgesetzt werden müssen.

b. Diesem Handeln nun liegt etwas auf nichts höheres gegründetes, nemlich X = Ich bin, zum Grunde.

c. Demnach ist das *schlechthin gesetzte,* und *auf sich selbst gegründete* — Grund *eines gewissen* (durch die ganze

Wissenschaftslehre wird sich ergeben, *alles*) Handelns des menschlichen Geistes, mithin sein reiner Charakter; der reine Charakter der Thätigkeit an sich: abgesehen von den besonderen empirischen Bedingungen derselben.

Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. — Das Ich *setzt sich selbst,* und es *ist,* vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich *ist*, und es *setzt* sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns. — Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: *Ich bin,* Ausdruck einer Thathandlung; aber auch der einzig-möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muss.

7) Wir betrachten jetzt noch einmal den Satz: *Ich bin Ich.*

a. Das Ich ist schlechthin gesetzt. Man nehme an, dass das im obigen Satze in der Stelle des formalen Subjects *) stehende Ich das *schlechthin gesetzte;* das in der Stelle des Prädicats aber das *seyende* bedeute; so wird durch das schlechthin gültige Urtheil, dass beide völlig Eins seyen, ausgesagt, oder schlechthin gesetzt; das *Ich* sey, *weil* es sich gesetzt habe.

b. Das Ich in der ersteren, und das in der zweiten Bedeutung sollen sich schlechthin gleich seyn. Man kann dem-

*) So ist es auch allerdings der logischen Form jedes Satzes nach. In dem Satze: A = A ist das erste A dasjenige, welches im Ich, entweder schlechthin, wie das Ich selbst, oder aus irgend einem Grunde, wie jedes bestimmte Nicht-Ich gesetzt wird. In diesem Geschäfte verhält sich das Ich als absolutes Subject; und man nennt daher das erste A das Subject. Durch das zweite A wird dasjenige bezeichnet, welches das sich selbst zum Objecte der Reflexion machende Ich, als in sich *gesetzt*, vorfindet, weil es dasselbe erst in sich gesetzt *hat*. Das urtheilende Ich prädicirt etwas, nicht eigentlich von A, sondern von sich selbst, dass es nemlich in sich ein A vorfinde: und daher heisst das zweite A das Prädicat. — So bezeichnet im Satze: A = B, A das, was jetzt gesetzt wird; B dasjenige, was als gesetzt schon angetroffen wird. — *Ist* drückt den Uebergang des Ich vom Setzen zur Reflexion über das gesetzte aus.

nach den obigen Satz auch umkehren und sagen: das Ich setzt sich selbst, schlechthin *weil* es ist. Es ***setzt*** sich durch sein blosses Seyn, und ***ist*** durch sein blosses Gesetztseyn.

Und dies macht es denn völlig klar, in welchem Sinne wir hier das Wort Ich brauchen, und führt uns auf eine bestimmte Erklärung des Ich, als absoluten Subjects. ***Dasjenige, dessen Seyn (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seyend setzt,*** ist das Ich, als absolutes Subject. So wie es sich ***setzt, ist*** es; und so wie es ***ist, setzt*** es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und nothwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.

(Zur Erläuterung! Man hört wohl die Frage aufwerfen: *was* war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewusstseyn kam? Die natürliche Antwort darauf ist: *ich* war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewusst ist. — Die Möglichkeit jener Frage gründet sich auf eine Verwirrung zwischen dem Ich als *Subject;* und dem Ich als *Object* der Reflexion des absoluten Subjects, und ist an sich völlig unstatthaft. Das Ich stellt sich selbst vor, nimmt insofern sich selbst in die Form der Vorstellung auf und ist erst nun *Etwas,* ein Object; das Bewusstseyn bekommt in dieser Form ein Substrat, welches ***ist,*** auch ohne wirkliches Bewusstseyn, und noch dazu körperlich gedacht wird. Man denkt sich einen solchen Zustand, und fragt: *Was* war damals das Ich; d. h. was ist das Substrat des Bewusstseyns. Aber auch dann denkt man unvermerkt das ***absolute Subject,*** als jenes Substrat anschauend, ***mit hinzu;*** man denkt also unvermerkt gerade dasjenige hinzu, wovon man abstrahirt zu haben vorgab; und widerspricht sich selbst. Man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewusst, mit hinzu zu denken; man kann von seinem Selbstbewusstseyn nie abstrahiren: mithin sind alle Fragen von der obigen Art nicht zu beantworten; denn sie sind, wenn man sich selbst wohl versteht, nicht aufzuwerfen).

8) Ist das Ich nur, insofern es sich setzt, so ist es auch nur *für* das setzende, und setzt nur für das seyende. — ***Das Ich ist für das Ich,*** — setzt es aber sich selbst, schlechthin, so

wie es ist, so setzt es sich nothwendig und ist nothwendig für das Ich. *Ich bin nur für Mich; aber für Mich bin ich nothwendig*, (indem ich sage *für Mich*, setze ich schon mein Seyn).

9) *Sich selbst setzen* und *Seyn* sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich. Der Satz: Ich bin, weil ich mich selbst gesetzt habe, kann demnach auch so ausgedrückt werden: *Ich bin schlechthin, weil ich bin.*

Ferner, das sich setzende Ich, und das seyende Ich sind völlig gleich, Ein und ebendasselbe. Das Ich ist dasjenige, als *was* es sich setzt; und es setzt sich als *dasjenige*, was es ist. Also: *Ich bin schlechthin, was ich bin.*

10) Der unmittelbare Ausdruck der jetzt entwickelten Thathandlung wäre folgende Formel: *Ich bin schlechthin, d. i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich.*

Denkt man sich die Erzählung von dieser Thathandlung an die Spitze einer Wissenschaftslehre, so müsste sie etwa folgendermaassen ausgedrückt werden: *Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn*)*

Wir sind von dem Satze A = A ausgegangen; nicht, als ob der Satz: Ich bin, sich aus ihm erweisen liesse, sondern weil wir von irgend einem, im empirischen Bewusstseyn gegebenen *gewissen*, ausgehen mussten. Aber selbst in unserer Erörterung hat sich ergeben, dass nicht der Satz: A = A den Satz Ich bin, sondern dass vielmehr der letztere den ersteren begründe.

Wird im Satze Ich bin von dem bestimmten Gehalte, dem Ich, abstrahirt, und die blosse Form, welche mit jenem Ge-

*) Dies Alles heisst nun mit anderen Worten, mit denen ich es seitdem ausgedrückt habe: *Ich* ist nothwendig Identität des Subjects und Objects: Subject-Object; und dies ist es schlechthin ohne weitere Vermittelung. Dies, sage ich, heisst es; ohnerachtet dieser Satz nicht so leicht eingesehen und nach seiner hohen, vor der W. L. durchgängig vernachlässigten Wichtigkeit erwogen ist, als man denken möchte; daher die vorhergehenden Erörterungen desselben nicht erlassen werden können. (Anm. zur 2ten Ausg.)

halte gegeben ist, *die Form der Folgerung vom Gesetztseyn auf das Seyn,* übrig gelassen; wie es zum Behuf der Logik (S. Begriff d. W. L. §. 6.) geschehen muss; so erhält man als *Grundsatz der Logik* den Satz A = A, der nur durch die Wissenschaftslehre erwiesen und bestimmt werden kann. *Erwiesen:* A ist A, weil das Ich, welches A gesetzt hat, gleich ist demjenigen, in welchem es gesetzt ist: *bestimmt;* alles was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und ausser dem Ich ist nichts. Kein mögliches A im obigen Satze (kein *Ding*) kann etwas anderes seyn, als ein im Ich gesetztes.

Abstrahirt man ferner von allem Urtheilen, als bestimmtem Handeln, und sieht bloss auf die durch jene Form gegebene Handlungs*art* des menschlichen Geistes überhaupt, so hat man die *Kategorie der Realität.* Alles, worauf der Satz A = A anwendbar ist, hat, *inwiefern derselbe darauf anwendbar ist,* Realität. Dasjenige, was durch das blosse Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen.

(Der Maimonsche Skepticismus gründet sich zuletzt auf die Frage über unsere Befugniss zur Anwendung der Kategorie der Realität. Diese Befugniss lässt sich aus keiner anderen ableiten, sondern wir sind dazu schlechthin befugt. Vielmehr müssen aus ihr alle möglichen übrigen abgeleitet werden; und selbst der Maimonsche Skepticismus setzt sie unvermerkt voraus, indem er die Richtigkeit der allgemeinen Logik anerkennt. Aber es lässt sich etwas aufzeigen, wovon jede Kategorie selbst abgeleitet ist: das Ich, als absolutes Subject. Für alles mögliche übrige, worauf sie angewendet werden soll, muss gezeigt werden, dass *aus dem Ich* Realität darauf übertragen werde: — dass es seyn müsse, wofern das Ich sey).

Auf unseren Satz, als absoluten Grundsatz alles Wissens hat gedeutet Kant in seiner Deduction der Kategorien; er hat ihn aber nie *als* Grundsatz bestimmt aufgestellt. Vor ihm hat Cartes einen ähnlichen angegeben: *cogito, ergo sum,* welches nicht eben der Untersatz und die Schlussfolge eines Syllogism

seyn muss, dessen Obersatz hiesse: *quodcunque cogitat, est*; sondern welches er auch sehr wohl als unmittelbare Thatsache des Bewusstseyns betrachtet haben kann. Dann hiesse es soviel, als cogitans sum, ergo sum (wie wir sagen würden, sum, ergo sum). Aber dann ist der Zusatz cogitans völlig überflüssig; man denkt nicht nothwendig, wenn man ist, aber man ist nothwendig, wenn man denkt. Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seyns; und es giebt ausser jener noch manche andere Bestimmungen unseres Seyns. — Reinhold stellt den Satz der Vorstellung auf, und in der Cartesischen Form würde sein Grundsatz heissen: *repraesento, ergo sum*, oder richtiger *repraesentans sum, ergo sum.* Er geht um ein beträchtliches weiter als Cartes; aber wenn er nur die Wissenschaft selbst und nicht etwa bloss die Propädeutik derselben aufstellen will, nicht weit genug; denn auch das Vorstellen ist nicht das Wesen des Seyns, sondern eine besondere Bestimmung desselben; und es giebt ausser dieser noch andere Bestimmungen unseres Seyns, *ob sie gleich durch das Medium der Vorstellung hindurch gehen müssen, um zum empirischen Bewusstseyn zu gelangen.*

Ueber unseren *Satz*, in dem angezeigten Sinne, hinausgegangen ist Spinoza. Er läugnet nicht die Einheit des empirischen Bewusstseyns, aber er läugnet gänzlich das reine Bewusstseyn. Nach ihm verhält sich die ganze Reihe der Vorstellungen eines empirischen Subjects zum einzigen reinen Subjecte, wie eine Vorstellung zur Reihe. Ihm ist das Ich (dasjenige, was Er *sein* Ich nennt, oder ich *mein* Ich nenne) nicht schlechthin, *weil* es ist; sondern weil *etwas anderes* ist. — Das Ich ist nach ihm zwar *für* das Ich — Ich, aber er fragt, was es für etwas ausser dem Ich seyn würde. Ein solches, „ausser dem Ich“ wäre gleichfalls ein Ich, von welchem das gesetzte Ich (z. B. *mein* Ich) und alle mögliche setzbare Ich Modificationen wären. Er trennt das *reine*, und das *empirische* Bewusstseyn. Das erstere setzt er in Gott, der seiner sich nie bewusst wird, da das reine Bewusstseyn nie zum Bewusstseyn gelangt; das letzte in die besonderen Modifi-

cationen der Gottheit. So aufgestellt ist sein System völlig consequent und unwiderlegbar, weil er in einem Felde sich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann; aber es ist grundlos; denn was berechtigte ihn denn über das im empirischen Bewusstseyn gegebene reine Bewusstseyn hinaus zu gehen? — — Was ihn auf sein System trieb, lässt sich wohl aufzeigen: nemlich das nothwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntniss hervorzubringen. Diese Einheit ist in seinem System; und der Fehler ist bloss darin, dass er aus theoretischen Vernunftgründen zu schliessen glaubte, wo er doch bloss durch ein praktisches Bedürfniss getrieben wurde: dass er etwas wirklich gegebenes aufzustellen glaubte, da er doch bloss ein vorgestecktes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte. Seine höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wieder finden; aber nicht als etwas, das *ist,* sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden *soll,* aber nicht *kann.* — — Ich bemerke noch, dass man, wenn man das *Ich bin* überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muss! (dass das Leibnitzische System, in seiner Vollendung gedacht, nichts anderes sey, als Spinozismus, zeigt in einer sehr lesenswerthen Abhandlung: Ueber die Progressen der Philosophie u. s. w. Salomo Maimon) und dass es nur zwei völlig consequente Systeme giebt; das *kritische,* welches diese Grenze anerkennt, und das *spinozische,* welches sie überspringt.

§. 2. Zweiter, seinem Gehalte nach bedingter Grundsatz.

Aus dem gleichen Grunde, aus welchem der erste Grundsatz nicht bewiesen, noch abgeleitet werden konnte, kann es auch der zweite nicht. Wir gehen daher auch hier, gerade wie oben, von einer Thatsache des empirischen Bewusstseyns aus, und verfahren mit derselben aus der gleichen Befugniss auf die gleiche Art.

1) Der Satz: — A nicht = A, wird ohne Zweifel von Jedem für völlig gewiss und ausgemacht anerkannt, und es ist kaum zu erwarten, dass Jemand den Beweis desselben fordere.

2) Sollte aber dennoch ein solcher Beweis möglich seyn,

so könnte er in unserem Systeme (dessen Richtigkeit an sich freilich noch immer bis zur Vollendung der Wissenschaft problematisch ist) nicht anders, als aus dem Satze: A = A, geführt werden.

3) Ein solcher Beweis aber ist unmöglich. Denn setzet das äusserste, dass nemlich der aufgestellte Satz dem Satze: — A = — A, mithin — A irgend einem im Ich gesetzten Y völlig gleich sey, und er nun soviel heisse, als: *wenn* das Gegentheil von A gesetzt ist, *so* ist es gesetzt: so wäre hier der gleiche Zusammenhang (= X) schlechthin gesetzt, wie oben; und es wäre gar kein vom Satze A = A abgeleiteter, und durch ihn bewiesener Satz, sondern es wäre dieser Satz selbst. . . Und so steht denn auch wirklich die Form dieses Satzes, insofern er blosser logischer Satz ist, unter der höchsten Form, der ***Förmlichkeit*** überhaupt, der Einheit des Bewusstseyns.

4) Es bleibt gänzlich unberührt die Frage: *Ist* denn, und unter welcher Bedingung *der Form der blossen Handlung* ist denn das Gegentheil von A gesetzt. Diese Bedingung ist es, die sich vom Satze A = A müsste ableiten lassen, wenn der oben aufgestellte Satz selbst ein abgeleiteter seyn sollte. Aber eine dergleichen Bedingung kann sich aus ihm gar nicht ergeben, da die Form des Gegensetzens in der Form des Sezzens so wenig enthalten wird, dass sie ihr vielmehr selbst entgegengesetzt ist. Es wird demnach ohne alle Bedingung und schlechthin entgegengesetzt. — A ist, *als* solches, gesetzt schlechthin, *weil* es gesetzt ist.

Demnach kommt unter den Handlungen des Ich, so gewiss der Satz — A nicht = A unter den Thatsachen des empirischen Bewusstseyns vorkommt, ein Entgegensetzen vor; und dieses Entgegensetzen ist seiner blossen *Form* nach eine schlechthin mögliche, unter gar keiner Bedingung stehende, und durch keinen höheren Grund begründete Handlung.

(Die *logische* Form des Satzes *als* Satzes steht, (wenn der Satz aufgestellt wird — A = — A unter der Bedingung der Identität des Subjects, und des Prädicats (d. i. des *vorstellenden*, und des *als* vorstellend *vorgestellten* Ich; S. 96. d. Anmerk.). Aber selbst die Möglichkeit des Gegensetzens an sich setzt die Identität des Bewusstseyns voraus; und der

Gang des in dieser Function handelnden Ich ist eigentlich folgender: A (das schlechthin gesetzte) = A (dem, worüber reflectirt wird). Diesem A, als Objecte der Reflexion, wird durch eine absolute Handlung entgegengesetzt — A, und von diesem wird geurtheilt, dass es auch dem schlechthin gesetzten A entgegengesetzt sey, weil das erstere dem letzteren gleich ist; welche Gleichheit sich (§. 1.) auf die Identität des setzenden und des reflectirenden Ich gründet. — Ferner wird vorausgesetzt, dass das in *beiden* Handlungen handelnde, und über beide urtheilende Ich das gleiche sey. Könnte dieses selbst in beiden Handlungen sich entgegengesetzt seyn, so würde — A seyn = A. Mithin ist auch der Uebergang vom Setzen zum Entgegensetzen nur durch die Identität des Ich möglich).

5) Durch diese absolute Handlung nun, und schlechthin durch sie, wird das entgegengesetzte, insofern es ein *entgegen*-gesetztes ist (als blosses Gegentheil überhaupt) gesetzt. Jedes Gegentheil, insofern es das ist, ist schlechthin, kraft einer Handlung des Ich, und aus keinem anderen Grunde. Das Entgegengesetztseyn überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt.

6) Soll irgend ein — A gesetzt werden, so muss ein A gesetzt seyn. Demnach ist die Handlung des Entgegensetzens in einer anderen Rücksicht auch bedingt. Ob überhaupt eine Handlung möglich ist, hängt von einer anderen Handlung ab; die Handlung ist demnach der *Materie* nach, als ein Handeln überhaupt, bedingt; es ist ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln. Dass eben *so*, und nicht anders gehandelt wird, ist unbedingt; die Handlung ist ihrer *Form* nach, (in Absicht des *Wie*) unbedingt.

(Das Entgegensetzen ist nur möglich unter Bedingung der Einheit des Bewusstseyns des setzenden, und des entgegensetzenden. Hinge das Bewusstseyn der ersten Handlung nicht mit dem Bewusstseyn der zweiten zusammen; so wäre das zweite Setzen kein *Gegen*setzen, sondern ein Setzen schlechthin. Erst durch Beziehung auf ein Setzen wird es ein Gegensetzen).

7) Bis jetzt ist von der Handlung, als blosser Handlung, von der Handlungs*art* geredet worden. Wir gehen über zum Producte derselben = — A.

Wir können im — A abermals zweierlei unterscheiden; die *Form* desselben, und die *Materie.* Durch die Form wird bestimmt, dass es überhaupt ein Gegentheil sey (von irgend einem X). Ist es einem bestimmten A entgegengesetzt, so hat es *Materie;* es ist irgend etwas Bestimmtes nicht.

8) Die *Form* von — A wird bestimmt durch die Handlung schlechthin; es ist ein Gegentheil, weil es Product eines Gegensetzens ist: die *Materie* durch A; es ist nicht, was A ist; und sein ganzes Wesen besteht darin, dass es nicht ist, was A ist. — Ich weiss von — A, *dass* es von irgend einem A das Gegentheil sey. *Was* aber dasjenige sey, *von* welchem ich jenes weiss, kann ich nur unter der Bedingung wissen, dass ich A kenne.

9) Es ist ursprünglich nichts gesetzt, als das Ich; und dieses nur ist schlechthin gesetzt. (§. 1.) Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden. Aber das dem Ich entgegengesetzte ist = *Nicht-Ich.*

10) So gewiss das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewissheit des Satzes: — A nicht = A unter den Thatsachen des empirischen Bewusstseyns vorkommt: *so gewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich.* Von diesem ursprünglichen Entgegensetzen nun ist alles das, was wir so eben vom Entgegensetzen überhaupt gesagt haben, abgeleitet; und es gilt daher von ihm ursprünglich: es ist also der Form nach schlechthin unbedingt, der Materie nach aber bedingt. Und so wäre denn auch der zweite Grundsatz alles menschlichen Wissens gefunden.

11) Von allem, was dem Ich zukommt, muss kraft der blossen Gegensetzung dem Nicht-Ich das Gegentheil zukommen.

(Es ist die gewöhnliche Meinung, dass der Begriff des Nicht-Ich ein discursiver, durch Abstraction von allem Vorgestellten entstandener Begriff sey. Aber die Seichtigkeit dieser Erklärung lässt sich leicht darthun. So wie ich irgend etwas vorstellen soll, muss ich es dem Vorstellenden entgegensetzen. Nun kann und muss allerdings in dem Objecte der Vorstellung irgend ein X liegen, wodurch es sich als ein Vorzustellendes, nicht aber als das Vorstellende entdeckt: aber *dass* alles, worin

dieses X liege, nicht das Vorstellende, sondern ein Vorzustellendes sey, kann ich durch keinen Gegenstand lernen; vielmehr giebt es nur unter Voraussetzung jenes Gesetzes erst überhaupt einen Gegenstand).

Aus dem materialen Satze: *Ich bin,* entstand durch Abstraction von seinem Gehalte der bloss formale und logische: A = A. Aus dem im gegenwärtigen §. aufgestellten entsteht durch die gleiche Abstraction der logische Satz: — A nicht = A; den ich *den Satz des Gegensetzens* nennen würde. Er ist hier noch nicht füglich zu bestimmen, noch in einer wörtlichen Formel auszudrücken; wovon der Grund sich im folgenden §. ergeben wird. Abstrahirt man endlich von der bestimmten Handlung des Urtheilens ganz, und sieht bloss auf die Form der Folgerung vom Entgegengesetztseyn auf das Nicht-Seyn, so hat man die *Kategorie der Negation.* Auch in diese ist erst im folgenden §. eine deutliche Einsicht möglich.

§. 3. Dritter, seiner Form nach bedingter Grundsatz.

Mit jedem Schritte, den wir in unserer Wissenschaft vorwärts thun, nähern wir uns dem Gebiete, in welchem sich alles erweisen lässt. Im ersten Grundsatze sollte und konnte gar nichts erwiesen werden; er war der Form sowohl als dem Gehalte nach unbedingt, und ohne irgend einen höheren Grund gewiss. Im zweiten liess zwar *die Handlung des Entgegensetzens* sich nicht ableiten; wurde aber nur sie ihrer blossen Form nach unbedingt gesetzt, so war streng erweislich, dass *das Entgegengesetzte* = Nicht-Ich sein müsste. Der dritte ist fast durchgängig eines Beweises fähig, weil er nicht, wie der zweite dem Gehalte, sondern vielmehr der Form nach, und nicht wie jener, von Einem, sondern von Zwei Sätzen bestimmt wird.

Er wird der Form nach bestimmt, und ist bloss dem Gehalte nach unbedingt — heisst: die *Aufgabe für die Handlung*, die durch ihn aufgestellt wird, ist bestimmt durch die vorhergehenden zwei Sätze gegeben, nicht aber die Lösung

derselben. Die letztere geschieht unbedingt und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft.

Wir heben demnach mit einer Deduction an, und gehen mit ihr, so weit wir können. Die Unmöglichkeit sie fortzusetzen wird uns ohne Zweifel zeigen, wo wir sie abzubrechen, und uns auf jenen unbedingten Machtspruch der Vernunft, der sich aus der Aufgabe ergeben wird, zu berufen haben.

A.

1) Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt; denn durch das Nicht-Ich wird das Ich völlig aufgehoben.

Nun ist das Nicht-Ich *im Ich* gesetzt: denn es ist entgegengesetzt; aber alles Entgegensetzen setzt die Identität des Ich, in welchem gesetzt, und dem gesetzten entgegengesetzt wird, voraus.

Mithin ist das Ich im Ich nicht gesetzt, insofern das Nicht-Ich darin gesetzt ist.

2) Aber das Nicht-Ich kann nur insofern gesetzt werden, inwiefern im Ich (in dem identischen Bewusstseyn) ein Ich gesetzt ist, dem es entgegengesetzt werden kann.

Nun soll das Nicht-Ich im identischen Bewusstseyn gesetzt werden.

Mithin muss in demselben, insofern das Nicht-Ich gesetzt seyn soll, auch das Ich gesetzt seyn.

3) Beide Schlussfolgen sind sich entgegengesetzt: beide sind aus dem zweiten Grundsatze durch eine Analyse entwickelt, und mithin liegen beide in ihm. Also ist der zweite Grundsatz sich selbst entgegengesetzt, und hebt sich selbst auf.

4) Aber er hebt sich selbst nur insofern auf, inwiefern das gesetzte durch das entgegengesetzte aufgehoben wird, mithin, inwiefern er selbst Gültigkeit hat. Nun soll er durch sich selbst aufgehoben seyn, und keine Gültigkeit haben.

Mithin hebt er sich nicht auf.

Der zweite Grundsatz hebt sich auf; und er hebt sich auch nicht auf.

5) Wenn es sich mit dem zweiten Grundsatze so verhält, so verhält es sich auch mit dem ersten nicht anders. Er hebt sich selbst auf, und hebt sich auch nicht auf. Denn

Ist Ich = Ich, so ist alles gesetzt, was im Ich gesetzt ist.

Nun soll der zweite Grundsatz im Ich gesetzt seyn, und auch nicht im Ich gesetzt seyn.

Mithin ist Ich nicht = Ich, sondern Ich = Nicht-Ich, und Nicht-Ich = Ich.

B. Alle diese Folgerungen sind von den aufgestellten Grundsätzen, nach den als gültig vorausgesetzten Reflexionsgesetzen abgeleitet; sie müssen demnach richtig seyn. Sind sie aber richtig, so wird die Identität des Bewusstseyns, das einige absolute Fundament unseres Wissens, aufgehoben. Hierdurch nun wird unsere Aufgabe bestimmt. Es soll nemlich irgend ein X gefunden werden, vermittelst dessen alle jene Folgerungen richtig seyn können, ohne dass die Identität des Bewusstseyns aufgehoben werde.

1) Die Gegensätze, welche vereinigt werden sollen, sind im Ich, als Bewusstseyn. Demnach muss auch X im Bewusstseyn seyn.

2) Das Ich sowohl, als das Nicht-Ich sind beides Producte ursprünglicher Handlungen des Ich, und das Bewusstseyn selbst ist ein solches Product der ersten ursprünglichen Handlung des Ich, des Setzens des Ich durch sich selbst.

3) Aber, laut obiger Folgerungen, ist die Handlung, deren Product das Nicht-Ich ist, das Entgegensetzen, gar nicht möglich ohne X. Mithin muss X selbst ein Product, und zwar ein Product einer ursprünglichen Handlung des Ich seyn. Es giebt demnach eine Handlung des menschlichen Geistes = Y, deren Product = X ist.

4) Die Form dieser Handlung ist durch die obige Aufgabe vollkommen bestimmt. Es sollen durch sie das entgegengesetzte Ich, und Nicht-Ich vereinigt, gleich gesetzt werden, ohne dass sie sich gegenseitig aufheben. Obige Ge-

gensätze sollen in die Identität des einigen Bewusstseyns aufgenommen werden.

5) *Wie* dies aber geschehen könne, und auf welche Art es möglich seyn werde, ist dadurch noch gar nicht bestimmt; es liegt nicht in der Aufgabe, und lässt sich aus ihr auf keine Art entwickeln. Wir müssen demnach, wie oben, ein Experiment machen, und uns fragen: wie lassen A und — A, Seyn und Nicht-Seyn, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne dass sie sich vernichten und aufheben?

6) Es ist nicht zu erwarten, dass irgend jemand diese Frage anders beantworten werde, als folgendermaassen: sie werden sich gegenseitig *einschränken.* Mithin wäre, wenn diese Antwort richtig ist, die Handlung Y ein *Einschränken* beider Entgegengesetzter durch einander; und X bezeichnete die *Schranken.*

(Man verstehe mich nicht so, als ob ich behauptete, der Begriff der Schranken sey ein analytischer Begriff, der in der Vereinigung der Realität mit der Negation liege, und sich aus ihr entwickeln liesse. Zwar sind die entgegengesetzten Begriffe durch die zwei ersten Grundsätze gegeben; die Forderung aber, dass sie vereinigt werden sollen, im ersten enthalten. Aber die Art, wie sie vereinigt werden können, liegt in ihnen gar nicht, sondern sie wird durch ein *besonderes* Gesetz unseres Geistes bestimmt, das durch jenes Experiment zum Bewusstseyn hervorgerufen werden sollte.)

7) Aber im Begriffe der Schranken liegt mehr, als das gesuchte X; es liegt nemlich zugleich der Begriff der Realität und der Negation, welche vereinigt werden, darin. Wir müssen demnach, um X rein zu bekommen, noch eine Abstraction vornehmen.

8) Etwas *einschränken* heisst: die Realität desselben durch Negation nicht *gänzlich,* sondern nur zum *Theil* aufheben. Mithin liegt im Begriffe der Schranken, ausser dem der Realität und der Negation, noch der der *Theilbarkeit* (der *Quantitätsfähigkeit* überhaupt, nicht eben einer *bestimmten*

Quantität). Dieser Begriff ist das gesuchte X und durch die Handlung Y wird demnach *schlechthin das Ich sowohl als das Nicht-Ich theilbar gesetzt.*

9) *Ich sowohl als Nicht-Ich wird theilbar gesetzt;* denn die Handlung Y kann der Handlung des Gegensetzens nicht *nachgehen,* d. i. sie kann nicht betrachtet werden, als durch dieselbe erst möglich gemacht; da laut obigen Beweises ohne sie das Gegensetzen sich selbst aufhebt und mithin unmöglich ist. Ferner kann sie nicht *vorhergehen;* denn sie wird bloss vorgenommen, um die Entgegensetzung möglich zu machen, und die Theilbarkeit ist nichts, ohne ein theilbares. Also geht sie unmittelbar in und mit ihr vor; beide sind Eins und eben Dasselbe, und werden nur in der Reflexion unterschieden. So wie dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, wird demnach das Ich, *dem* entgegengesetzt wird, und das Nicht-Ich, *das* entgegengesetzt wird, theilbar gesetzt.

C. Jetzt haben wir bloss noch zu untersuchen, ob durch die aufgestellte Handlung die Aufgabe wirklich gelöst, und alle Gegensätze vereinigt sind.

1) Die erste Schlussfolge ist nunmehr folgendermaassen bestimmt. Das Ich ist im Ich nicht gesetzt, insofern, d. i. nach denjenigen Theilen der Realität, mit welchen das Nicht-Ich gesetzt ist. Ein Theil der Realität, d. i. derjenige, der dem Nicht-Ich beigelegt wird, ist im Ich aufgehoben. Diesem Satze widerspricht der zweite nicht. Insofern das Nicht-Ich gesetzt ist, muss auch das Ich gesetzt seyn; nemlich sie sind beide überhaupt, als theilbar ihrer Realität nach, gesetzt.

Erst jetzt, vermittelst des aufgestellten Begriffes kann man von beiden sagen: sie sind *etwas.* Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht *etwas* (es hat kein Prädicat, und kann keins haben); es ist schlechthin, *was* es ist, und dies lässt sich nicht weiter erklären. Jetzt vermittelst dieses Begriffes ist im Bewusstseyn *alle* Realität; und von dieser kommt dem Nicht-Ich diejenige zu, die dem Ich nicht zukommt, und umgekehrt. Beide sind etwas;

das Nicht-Ich dasjenige, was das Ich nicht ist, und umgekehrt. Dem absoluten Ich entgegengesetzt (welchem es aber nur, insofern es vorgestellt wird, nicht insofern es an sich ist, entgegengesetzt werden kann; wie sich zu seiner Zeit zeigen wird), ist das Nicht-Ich *schlechthin Nichts;* dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt ist es eine *negative Grösse.*

2) Das Ich soll sich selbst gleich, und dennoch sich selbst entgegengesetzt seyn. Aber es ist sich gleich in Absicht des Bewusstseyns, das Bewusstseyn ist einig: aber in diesem Bewusstseyn ist gesetzt das absolute Ich, als untheilbar; das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, als theilbar. Mithin ist das Ich, insofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, selbst entgegengesetzt dem absoluten Ich.

Und so sind denn alle Gegensätze vereinigt, unbeschadet der Einheit des Bewusstseyns; und dies ist gleichsam die Probe, dass der aufgestellte Begriff der richtige war.

D. Da unserer erst durch Vollendung einer Wissenschaftslehre erweisbaren Voraussetzung nach nicht mehr als Ein schlechthin unbedingter, Ein dem Gehalte nach bedingter, und Ein der Form nach bedingter Grundsatz möglich ist; so kann es ausser den aufgestellten weiter keinen geben. Die Masse dessen, was unbedingt und schlechthin gewiss ist, ist nunmehr erschöpft; und ich würde sie etwa in folgender Formel ausdrücken: *Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.*

Ueber diese Erkenntniss hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muss sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen.

1) Wir haben die entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vereinigt durch den Begriff der Theilbarkeit. Wird von dem bestimmten Gehalte, dem Ich und Nicht-Ich, abstrahirt, und

die ***blosse Form der Vereinigung entgegengesetzter durch den Begriff der Theilbarkeit*** übrig gelassen, so haben wir den logischen Satz, den man bisher den des *Grundes* nannte: A zum Theil = — A und umgekehrt. Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmale = X gleich; und: jedes Gleiche ist seinem Gleichem in Einem Merkmale = X entgegengesetzt. Ein solches Merkmal = X heisst der Grund, im ersten Falle der ***Beziehungs-*** im zweiten der ***Unterscheidungs*** - Grund: denn Entgegengesetzte gleichsetzen oder vergleichen nennt man ***beziehen;*** Gleichgesetzte entgegensetzen heisst sie *unterscheiden.* Dieser logische Satz wird ***bewiesen*** und ***bestimmt*** durch unseren aufgestellten materialen Grundsatz.

Bewiesen: denn

a. Alles entgegengesetzte = — A ist entgegengesetzt einem A, und dieses A ist gesetzt.

Durch das Setzen eines — A wird A aufgehoben, und doch auch nicht aufgehoben.

Mithin wird es nur zum Theil aufgehoben; und statt des X in A, welches nicht aufgehoben wird, ist in — A nicht — X, sondern X selbst gesetzt: und also ist A = — A in X. Welches das erste war.

b. Alles gleichgesetzte (= A = B) ist sich selbst gleich, kraft seines Gesetztseyns im Ich. A = A. B = B.

Nun wird gesetzt B = A, mithin ist B durch A nicht gesetzt; denn wäre es dadurch gesetzt, so wäre es = A und nicht = B. (Es wären nicht Zwei gesetzte, sondern nur Ein gesetztes vorhanden).

Ist aber B durch das Setzen des A nicht gesetzt, so ist es insofern = — A; und durch das Gleichsetzen beider wird weder A noch B, sondern irgend ein X gesetzt, welches = X und = A und = B ist. Welches das zweite war.

Hieraus ergiebt sich, wie der Satz A = B gültig seyn könne, der an sich dem Satze A = A widerspricht. X = X, A = X, B = X; mithin A = B, insofern beides ist = X: aber A = — B, insofern beides ist = — X.

Nur in *Einem* Theile sind Gleiche entgegengesetzt, und Entgegengesetzte gleich. Denn wenn sie sich in mehreren Theilen entgegengesetzt wären, d. i. wenn in den Entgegengesetzten selbst entgegengesetzte Merkmale wären, so gehörte Eins von beiden zu dem, worin die verglichenen gleich sind, und sie wären mithin nicht entgegengesetzt; und umgekehrt. Jedes begründete Urtheil hat demnach nur Einen Beziehungs- und nur Einen Unterscheidungsgrund. Hat es mehrere, so ist es nicht Ein Urtheil, sondern mehrere Urtheile.

2) Der logische Satz des Grundes wird durch den obigen materialen Grundsatz *bestimmt*, d. i. seine Gültigkeit wird selbst eingeschränkt; er gilt nur für einen Theil unserer Erkenntniss.

Nur unter der Bedingung, dass überhaupt verschiedene Dinge gleich, oder entgegengesetzt werden, werden sie in irgend einem Merkmale entgegengesetzt, oder gleichgesetzt. Dadurch aber wird gar nicht ausgesagt, dass schlechthin und ohne alle Bedingung alles, was in unserem Bewusstseyn vorkommen könne, irgend einem anderen gleich, und einem dritten entgegengesetzt werden müsse. Ein Urtheil über dasjenige, dem nichts gleich, und nichts entgegengesetzt werden kann, steht gar nicht unter dem Satze des Grundes, denn es steht nicht unter der Bedingung seiner Gültigkeit; es wird nicht begründet, sondern es begründet selbst alle möglichen Urtheile; es hat keinen Grund, sondern es giebt selbst den Grund alles Begründeten an. Der Gegenstand solcher Urtheile ist das absolute Ich, und alle Urtheile, deren Subject dasselbe ist, gelten schlechthin und ohne allen Grund; worüber unten ein mehreres.

3) Die Handlung, da man im Verglichenen das Merkmal aufsucht, worin sie *entgegengesetzt* sind, heisst das *antithetische* Verfahren; gewöhnlich das *analytische*, welcher Ausdruck aber weniger bequem ist, theils weil er die Meinung übrig lässt, dass man etwa aus einem Begriffe etwas entwickeln könne, was man nicht erst durch eine Synthesis hineingelegt, theils weil durch die erste Benennung deutlicher be-

zeichnet wird, dass dieses Verfahren das Gegentheil vom synthetischen sey. Das *synthetische* Verfahren nemlich besteht darin, dass man im Entgegengesetzten dasjenige Merkmal aufsuche, worin sie *gleich* sind. Der blossen logischen Form nach, welche von allem Inhalte der Erkenntniss, sowie von der Art, wie man dazu komme, völlig abstrahirt, heissen auf die erstere Art hervorgebrachte Urtheile, antithetische oder verneinende, auf die letztere Art hervorgebrachte synthetische oder bejahende Urtheile.

4) Sind die logischen Regeln, unter denen alle Antithesis und Synthesis steht, von dem dritten Grundsatze der Wissenschaftslehre abgeleitet, so ist überhaupt die Befugniss aller Antithesis und Synthesis von ihm abgeleitet. Aber wir haben in der Darstellung jenes Grundsatzes gesehen, dass die ursprüngliche Handlung, die er ausdrückt, die des Verbindens Entgegengesetzter in einem Dritten, nicht möglich war ohne die Handlung des Entgegensetzens; und dass diese gleichfalls nicht möglich war, ohne die Handlung des Verbindens: dass also beide in der That unzertrennlich verbunden und nur in der Reflexion zu unterscheiden sind. Hieraus folgt; dass die logischen Handlungen, die auf jene ursprünglichen sich gründen, und eigentlich nur besondere, nähere Bestimmungen derselben sind, gleichfalls nicht, eine ohne die andere, möglich seyn werden. Keine Antithesis ist möglich ohne eine Synthesis; denn die Antithesis besteht ja darin, dass in Gleichen das entgegengesetzte Merkmal aufgesucht wird; aber die Gleichen wären nicht gleich, wenn sie nicht erst durch eine synthetische Handlung gleichgesetzt wären. In der blossen Antithesis wird davon abstrahirt, dass sie erst durch eine solche Handlung gleichgesetzt werden: sie werden schlechthin als gleich, ununtersucht woher, angenommen; bloss auf das entgegengesetzte in ihnen wird die Reflexion gerichtet, und dieses dadurch zum deutlichen und klaren Bewusstseyn erhoben. — So ist auch umgekehrt keine Synthesis möglich ohne eine Antithesis. Entgegengesetzte sollen vereiniget werden: sie wären aber nicht entgegengesetzt, wenn sie es nicht durch eine Handlung des

Ich wären, von welcher in der Synthesis abstrahirt wird, um bloss den Beziehungsgrund durch Reflexion zum Bewusstseyn zu erheben. — Es giebt demnach überhaupt dem Gehalte nach gar keine bloss analytischen Urtheile; und man kömmt bloss durch sie nicht nur nicht weit, wie Kant sagt, sondern man kömmt gar nicht von der Stelle.

5) Die berühmte Frage, welche Kant an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft stellte: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? — ist jetzt auf die allgemeinste und befriedigendste Art beantwortet. Wir haben im dritten Grundsatze eine Synthesis zwischen dem entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich, vermittelst der gesetzten Theilbarkeit beider, vorgenommen, über deren Möglichkeit sich nicht weiter fragen, noch ein Grund derselben sich anführen lässt; sie ist schlechthin möglich, man ist zu ihr ohne allen weiteren Grund befugt. Alle übrigen Synthesen, welche gültig seyn sollen, müssen in dieser liegen; sie müssen zugleich in und mit ihr vorgenommen worden seyn: und so, wie dies bewiesen wird, wird der überzeugendste Beweis geliefert, dass sie gültig sind, wie jene.

6) *Sie müssen alle in ihr enthalten seyn:* und dies zeichnet uns denn zugleich auf das bestimmteste den Weg vor, den wir in unserer Wissenschaft weiter zu gehen haben. — Synthesen sollen es seyn, mithin wird unser ganzes Verfahren von nun an (wenigstens im theoretischen Theile der Wissenschaftslehre, denn im praktischen ist es umgekehrt, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird) synthetisch seyn; jeder Satz wird eine Synthesis enthalten. — Aber keine Synthesis ist möglich ohne eine vorhergegangene Antithesis, von welcher wir aber, insofern sie Handlung ist, abstrahiren, und bloss das Product derselben, das Entgegengesetzte, aufsuchen. Wir müssen demnach bei jedem Satze von Aufzeigung Entgegengesetzter, welche vereinigt werden sollen, ausgehen. — Alle aufgestellten Synthesen sollen in der höchsten Synthesis, die wir eben vorgenommen haben, liegen, und sich aus ihr entwickeln lassen. Wir haben demnach in den durch sie verbundenen Ich und Nicht-Ich, insofern sie durch dieselbe

verbunden sind, übriggebliebene entgegengesetzte Merkmale aufzusuchen, und sie durch einen neuen Beziehungsgrund, der wieder in dem höchsten aller Beziehungsgründe enthalten seyn muss, zu verbinden: in den durch diese erste Synthesis verbundenen Entgegengesetzten abermals neue Entgegengesetzte zu suchen, diese durch einen neuen, in dem erst abgeleiteten enthaltenen Beziehungsgrund zu verbinden; und dies fortzusetzen, so lange wir können; bis wir auf Entgegengesetzte kommen, die sich nicht weiter vollkommen verbinden lassen, und dadurch in das Gebiet des praktischen Theils übergehen. Und so ist denn unser Gang fest und sicher und durch die Sache selbst vorgeschrieben, und wir können im voraus wissen, dass wir bei gehöriger Aufmerksamkeit auf unserem Wege gar nicht irren können.

7) So wenig Antithesis ohne Synthesis, oder Synthesis ohne Antithesis möglich ist; ebenso wenig sind beide möglich ohne Thesis: ohne ein Setzen schlechthin, durch welches ein A (das Ich) keinem anderen gleich und keinem anderen entgegengesetzt, sondern bloss schlechthin gesetzt wird. Auf unser System bezogen giebt diese dem Ganzen Haltbarkeit und Vollendung; es muss ein System und Ein System seyn; das Entgegengesetzte muss verbunden werden, so lange noch etwas Entgegengesetztes ist, bis die absolute Einheit hervorgebracht sey; welche freilich, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, nur durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen hervorgebracht werden könnte, welche an sich unmöglich ist. — Die Nothwendigkeit, auf die bestimmte Art entgegenzusetzen und zu verbinden, beruht unmittelbar auf dem dritten Grundsatze: die Nothwendigkeit, überhaupt zu verbinden, auf dem ersten, höchsten, schlechthin unbedingten. Die *Form* des Systems gründet sich auf die höchste Synthesis; *dass* überhaupt ein System seyn solle, auf die absolute Thesis. — Soviel zur Anwendung der gemachten Bemerkung auf unser System überhaupt; aber noch giebt es eine andere noch wichtigere Anwendung derselben auf die Form der Urtheile, die aus mehreren Gründen hier nicht übergangen werden darf. Nemlich, sowie es antithetische und synthetische Urtheile gab,

dürfte der Analogie nach, es auch wohl thetische Urtheile geben, welche in irgend einer Bestimmung den ersteren gerade entgegengesetzt seyn würden. Nemlich die Richtigkeit der beiden ersten Arten setzt einen Grund, und zwar einen doppelten Grund, einen der Beziehung, und einen der Unterscheidung voraus, welche beide aufgezeigt werden können, und wenn das Urtheil bewiesen werden soll, aufgezeigt werden müssen. (Z. B. der Vogel ist ein Thier: hier ist der Beziehungsgrund, auf welchen reflectirt wird, der bestimmte Begriff des Thieres, dass es aus Materie, aus organisirter Materie, aus animalisch belebter Materie bestehe; der Unterscheidungsgrund aber, von welchem abstrahirt wird, die specifische Differenz der verschiedenen Thierarten; ob sie zwei oder vier Füsse, Federn, Schuppen oder eine behaarte Haut haben. Oder: eine Pflanze ist kein Thier: hier ist der Unterscheidungsgrund, auf welchen reflectirt wird, die specifische Differenz zwischen der Pflanze und dem Thiere; der Beziehungsgrund aber, von welchem abstrahirt wird, ist die Organisation überhaupt). Ein thetisches Urtheil aber würde ein solches seyn, in welchem etwas keinem anderen gleich- und keinem anderen entgegengesetzt, sondern bloss sich selbst gleich gesetzt würde: es könnte mithin gar keinen Beziehungs- oder Unterscheidungsgrund voraussetzen: sondern das Dritte, das es der logischen Form nach doch voraussetzen muss, wäre bloss eine *Aufgabe* für einen Grund. Das ursprüngliche höchste Urtheil dieser Art ist das: Ich bin, in welchem vom Ich gar nichts ausgesagt wird, sondern die Stelle des Prädicats für die mögliche Bestimmung des Ich ins Unendliche leer gelassen wird. Alle Urtheile, die unter diesem, das ist, unter dem absoluten Setzen des Ich enthalten sind, sind von der Art; (wenn sie auch nicht allemal wirklich das Ich zum logischen Subject hätten.) Z. B. der Mensch ist frei. Entweder betrachtet man dieses Urtheil als ein positives (in welchem Falle es heissen würde: der Mensch gehört unter die Klasse der freien Wesen), so sollte ein Beziehungsgrund angegeben werden zwischen ihm und den freien Wesen, der als Grund

der Freiheit in dem Begriffe der freien Wesen überhaupt und dem des Menschen insbesondere enthalten wäre; aber weit entfernt, dass sich ein solcher Grund sollte angeben lassen, lässt sich nicht einmal eine Klasse freier Wesen aufzeigen. Oder man betrachtet es als ein negatives, so wird dadurch der Mensch allen Wesen, die unter dem Gesetze der Naturnothwendigkeit stehen, entgegengesetzt; aber dann müsste sich der Unterscheidungsgrund zwischen nothwendig und nicht nothwendig angeben, und es müsste sich zeigen lassen, dass der letztere in dem Begriffe des Menschen nicht, aber wohl in dem der entgegengesetzten Wesen läge; und zugleich müsste sich ein Merkmal zeigen lassen, in welchem beide übereinkämen. Aber der Mensch, insofern das Prädicat der Freiheit von ihm gelten kann, d. i. insofern er absolut und nicht vorgestelltes noch vorstellbares Subject ist, hat mit den Naturwesen gar nichts gemein, und ist ihnen also auch nicht entgegengesetzt. Dennoch sollen laut der logischen Form des Urtheils, welche positiv ist, beide Begriffe vereinigt werden; sie sind aber in gar keinem Begriffe zu vereinigen, sondern bloss in der Idee eines Ich, dessen Bewusstseyn durch gar nichts ausser ihm bestimmt würde, sondern vielmehr selbst alles ausser ihm durch sein blosses Bewusstseyn bestimmte: welche Idee aber selbst nicht denkbar ist, indem sie für uns einen Widerspruch enthält. Dennoch aber ist sie uns zum höchsten praktischen Ziele aufgestellt. Der Mensch soll sich der an sich unerreichbaren Freiheit ins Unendliche immer mehr nähern. — So ist das Geschmacksurtheil: A ist schön, (soviel als in A ist ein Merkmal, das im Ideal des Schönen auch ist) ein thetisches Urtheil; denn ich kann jenes Merkmal nicht mit dem Ideale vergleichen, da ich das Ideal nicht kenne. Es ist vielmehr eine Aufgabe meines Geistes, die aus dem absoluten Setzen desselben herkommt, es zu finden, welche aber nur nach einer vollendeten Annäherung zum Unendlichen gelöset werden könnte. — Kant und seine Nachfolger haben daher diese Urtheile sehr richtig *unendliche* genannt, obgleich keiner, soviel

mir bewusst ist, sie auf eine deutliche und bestimmte Art erklärt hat.

8) Für irgend ein bestimmtes thetisches Urtheil lässt sich also kein Grund anführen; aber das Verfahren des menschlichen Geistes bei thetischen Urtheilen überhaupt ist auf das Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst gegründet. Es ist nützlich, und giebt die klarste und bestimmteste Einsicht in den eigenthümlichen Charakter des kritischen Systems, wenn man diese Begründung der thetischen Urtheile überhaupt mit der der antithetischen und synthetischen vergleicht.

Alle in irgend einem Begriffe, der ihren Unterscheidungsgrund ausdrückt, Entgegengesetzte kommen in einem *höheren* (allgemeineren, umfassenderen) Begriffe überein, den man den Gattungsbegriff nennt: d. i. es wird eine Synthesis vorausgesetzt, in welcher beide enthalten, und zwar insofern sie sich gleichen, enthalten sind. Z. B. Gold und Silber sind als gleich enthalten in dem Begriffe des Metalls, welcher den Begriff, worin beide entgegengesetzt werden, als etwa hier die bestimmte Farbe, nicht enthält. Daher die logische Regel der Definition, dass sie den Gattungsbegriff, der den Beziehungsgrund, und die specifische Differenz, die den Unterscheidungsgrund enthält, angeben müsse. — Hinwiederum alle Gleichgesetzten sind in einem *niederen* Begriffe, der irgend eine besondere Bestimmung ausdrückt, von welcher in dem Beziehungsurtheile abstrahirt wird, entgegengesetzt, d. i. alle Synthesis setzt eine vorhergegangene Antithesis voraus. Z. B. In dem Begriffe Körper wird abstrahirt von der Verschiedenheit der Farben, der bestimmten Schwere, des Geschmacks, des Geruchs u. s. w. und nun kann alles, was den Raum füllt, undurchdringlich ist und irgend eine Schwere hat, ein Körper seyn, so entgegengesetzt es auch in Absicht jener Merkmale unter sich seyn möge. — (*Welche* Bestimmungen allgemeinere oder speciellere, und mithin *welche* Begriffe höhere oder niedere seyen, wird durch die Wissenschaftslehre bestimmt. Durch je weniger Mittelbegriffe überhaupt ein Begriff von dem höchsten, dem der Realität, abgeleitet ist, desto höher; durch

je mehrere, desto niederer ist er. Bestimmt ist Y ein niederer Begriff als X, wenn in der Reihe seiner Ableitung vom höchsten Begriffe X vorkommt: und so auch umgekehrt).

Mit dem schlechthin gesetzten, dem Ich, verhält es sich ganz anders. Es wird demselben ein Nicht-Ich gleichgesetzt, zugleich, indem es ihm entgegengesetzt wird, aber nicht in einem *höheren* Begriffe (der etwa beide in sich enthielte und eine höhere Synthesis oder wenigstens Thesis voraussetzen würde), wie es sich bei allen übrigen Vergleichungen verhält, sondern in einem *niederen.* Das Ich wird selbst in einen niederen Begriff, den der Theilbarkeit, herabgesetzt, damit es dem Nicht-Ich gleichgesetzt werden könne; und in demselben Begriffe wird es ihm auch entgegengesetzt. Hier ist also gar kein *Herauf*steigen, wie sonst bei jeder Synthesis, sondern ein *Herab*steigen. Ich und Nicht-Ich, sowie sie durch den Begriff der gegenseitigen Einschränkbarkeit gleich- und entgegengesetzt werden, sind selbst beide etwas (Accidenzen) im Ich, als theilbarer Substanz; gesetzt durch das Ich, als absolutes unbeschränkbares Subject, dem nichts gleich ist, und nichts entgegengesetzt ist. — Darum müssen alle Urtheile, deren logisches Subject das einschränkbare oder bestimmbare Ich, oder etwas das Ich bestimmendes ist, durch etwas höheres beschränkt oder bestimmt seyn: aber alle Urtheile, deren logisches Subject das absolut- unbestimmbare Ich ist, können durch nichts höheres bestimmt werden, weil das absolute Ich durch nichts höheres bestimmt wird; sondern sie sind schlechthin durch sich selbst begründet und bestimmt.

Darin besteht nun das Wesen der *kritischen* Philosophie, dass ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts höheres bestimmbar aufgestellt werde, und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatze consequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre. Im Gegentheil ist diejenige Philosophie *dogmatisch*, die dem Ich an sich etwas gleich- und entgegensetzt; und dieses geschieht in dem höher seyn-sollenden Begriffe des *Dinges* (Ens), der zugleich völlig willkürlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird. Im

kritischen Systeme ist das Ding das im Ich gesetzte; im dogmatischen dasjenige, worin das Ich selbst gesetzt ist: der Kriticism ist darum *immanent*, weil er alles in das Ich setzt; der Dogmatism *transcendent*, weil er noch über das Ich hinausgeht. Insofern der Dogmatism consequent seyn kann, ist der Spinozism das consequenteste Product desselben. Verfährt man nun mit dem Dogmatism nach seinen eigenen Grundsätzen, wie man allerdings soll, so fragt man ihn, warum er doch sein Ding an sich ohne einen höheren Grund annehme, da er bei dem Ich nach einem höheren Grunde fragte; warum denn dies als absolut gelte, da das Ich nicht absolut seyn sollte. Dafür kann er nun keine Befugniss aufweisen, und wir verlangen demnach mit Recht, dass er nach seinem eigenen Grundsatze, nichts ohne Grund anzunehmen, wieder einen höheren Gattungsbegriff für den Begriff des Dinges an sich anführe und wieder einen höheren für diesen und so ins Unendliche fort. Ein durchgeführter Dogmatism läugnet demnach entweder, dass unser Wissen überhaupt einen Grund habe, dass überhaupt ein System im menschlichen Geiste sey; oder er widerspricht sich selbst. Durchgeführter Dogmatism ist ein Skepticism, welcher bezweifelt, dass er zweifelt; denn er muss die Einheit des Bewusstseyns und mit ihr die ganze Logik aufheben: er ist mithin kein Dogmatism, und widerspricht sich selbst, indem er einer zu seyn vorgiebt *).

*) Es giebt nur zwei Systeme, das kritische und das dogmatische. Der Skepticism, so wie er oben bestimmt wird, würde gar kein System seyn: denn er läugnet ja die Möglichkeit eines Systems überhaupt. Aber diese kann er doch nur systematisch läugnen, mithin widerspricht er sich selbst und ist ganz vernunftwidrig. Es ist durch die Natur des menschlichen Geistes schon dafür gesorgt, dass er auch unmöglich ist. Noch nie war Jemand im Ernste ein solcher Skeptiker. Etwas anderes ist der kritische Skepticism, der des Hume, des Maimon, des Aenesidemus, der die Unzulänglichkeit der bisherigen Gründe aufdeckt, und eben dadurch andeutet, wo haltbarere zu finden sind. Durch ihn gewinnt die Wissenschaft allemal, wenn auch nicht immer an Gehalte, doch sicher in der Form — und man kennt die Vortheile der Wissenschaft schlecht, wenn man dem scharfsinnigen Skeptiker die gebührende Achtung versagt.

(So setzt Spinoza den Grund der Einheit des Bewusstseyns in eine Substanz, in welcher es sowohl der Materie (der bestimmten Reihe der Vorstellung) nach, als auch der Form der Einheit nach nothwendig bestimmt ist. Aber ich frage ihn, was denn dasjenige sey, was wiederum den Grund der Nothwendigkeit dieser Substanz enthalte, sowohl ihrer Materie (den verschiedenen in ihr enthaltenen Vorstellungsreihen) als ihrer Form nach (nach welcher in ihr *alle mögliche* Vorstellungsreihen erschöpft seyn und ein vollständiges *Ganzes* ausmachen sollen). Für diese Nothwendigkeit nun giebt er mir weiter keinen Grund an, sondern sagt: es sey schlechthin so; und er sagt das, weil er gezwungen ist, etwas absolut-erstes, eine höchste Einheit, anzunehmen: aber wenn er das will, so hätte er ja gleich bei der ihm im Bewusstseyn gegebenen Einheit stehen bleihen sollen, und hätte nicht nöthig gehabt, eine noch höhere zu erdichten, wozu nichts ihn trieb.)

Es würde sich schlechterdings nicht erklären lassen, wie jemals ein Denker entweder über das Ich habe hinausgehen können, oder wie er, nachdem er einmal darüber hinausgegangen, irgendwo habe stille stehen können, wenn wir nicht ein praktisches Datum als vollkommenen Erklärungsgrund dieser Erscheinung anträfen. Ein praktisches Datum war es, nicht aber ein theoretisches, wie man zu glauben schien, das den Dogmatiker über das Ich hinaustrieb; nemlich das Gefühl der Abhängigkeit unseres Ich, insofern es praktisch ist, von einem schlechterdings nicht unter unserer Gesetzgebung stehenden und insofern freien Nicht-Ich: ein praktisches Datum nöthigte ihn aber wiederum irgendwo stille zu stehen; nemlich das Gefühl einer nothwendigen Unterordnung und Einheit alles Nicht-Ich unter die praktischen Gesetze des Ich; welche aber gar nicht etwa als Gegenstand eines Begriffes etwas ist, das da ist, sondern als Gegenstand einer Idee, etwas das da seyn *soll* und durch uns hervorgebracht werden soll, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird.

Und hieraus erhellet denn zuletzt, dass überhaupt der

Dogmatism gar nicht ist, was er zu seyn vorgiebt, dass wir ihm durch obige Folgerungen unrecht gethan haben und dass er sich selbst unrecht thut, wenn er dieselben sich zuzieht. Seine höchste Einheit ist wirklich keine andere, als die des Bewusstseyns, und kann keine andere seyn, und sein Ding ist das Substrat der Theilbarkeit überhaupt oder die höchste Substanz, worin beide, das Ich und das Nicht-Ich (Spinoza's Intelligenz und Ausdehnung) gesetzt sind. Bis zum reinen absoluten Ich, weit entfernt darüber hinauszugehen, erhebt er sich gar nicht: er geht, wo er am weitesten geht, wie in Spinoza's System, bis zu unserem zweiten und dritten Grundsatze, aber nicht bis zum ersten schlechthin unbedingten; gewöhnlich erhebt er bei weitem so hoch sich nicht. Der kritischen Philosophie war es aufbehalten, diesen letzten Schritt zu thun, und die Wissenschaft dadurch zu vollenden. Der theoretische Theil unserer Wissenschaftslehre, der auch nur aus den beiden letzten Grundsätzen entwickelt wird, indem hier der erste bloss eine regulative Gültigkeit hat, ist wirklich, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, der systematische Spinozismus; nur dass eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist: aber unser System fügt einen praktischen Theil hinzu, der den ersten begründet und bestimmt, die ganze Wissenschaft dadurch vollendet, alles, was im menschlichen Geiste angetroffen wird, erschöpft, und dadurch den gemeinen Menschenverstand, der durch alle Vor-Kantische Philosophie beleidigt, durch unser theoretisches System aber ohne jemalige Hoffnung der Versöhnung, wie es scheint, mit der Philosophie entzweit wird, vollkommen mit derselben wieder aussöhnt.

9) Wenn von der ***bestimmten*** Form des Urtheils, dass es ein ***entgegensetzendes,*** oder ***vergleichendes,*** auf einen ***Unterscheidungs-*** oder ***Beziehungs***grund gebautes ist, völlig abstrahirt, und bloss das allgemeine der Handlungsart — das, eins durch das andere zu begrenzen, — übriggelassen wird, haben wir die Kategorie der ***Bestimmung*** (Begrenzung, bei Kant Limitation). Nemlich ein Setzen der Quantität über-

haupt, sey es nun Quantität der Realität oder der Negation, heisst Bestimmung.

Zweiter Theil.

Grundlage des theoretischen Wissens.

§. 4. Erster Lehrsatz.

Ehe wir unseren Weg antreten, eine kurze Reflexion über denselben! — Wir haben nun drei logische Grundsätze; den der *Identität,* welcher alle übrigen begründet; und dann die beiden, welche sich selbst gegenseitig in jenem begründen, den des *Gegensetzens,* und den des *Grundes* aufgestellt. Die beiden letzteren machen das synthetische Verfahren überhaupt erst möglich; stellen auf und begründen die Form desselben. Wir bedürfen demnach, um der formalen Gültigkeit unseres Verfahrens in der Reflexion sicher zu seyn, nichts weiter. — Ebenso ist in der ersten synthetischen Handlung, der Grundsynthesis (der des Ich und Nicht-Ich), ein Gehalt für alle mögliche künftige Synthesen aufgestellt, und wir bedürfen auch von dieser Seite nichts weiter. Aus jener Grundsynthesis muss alles sich entwickeln lassen, was in das Gebiet der Wissenschaftslehre gehören soll.

Soll sich aber etwas aus ihr entwickeln lassen, so müssen in den durch sie vereinigten Begriffen noch andere enthalten liegen, die bis jetzt nicht aufgestellt sind; und unsere Aufgabe ist die, sie zu finden. Dabei verfährt man nun auf folgende Art. — Nach §. 3. entstehen alle synthetische Begriffe durch Vereinigung entgegengesetzter. Man müsste demnach zuvörderst solche entgegengesetzte Merkmale der aufgestellten Begriffe (hier des Ich und des Nicht-Ich, insofern sie als sich gegenseitig bestimmend gesetzt sind) aufsuchen; und dies geschieht durch Reflexion, die eine willkürliche Handlung unseres Geistes ist. — *Aufsuchen,* sagte ich; es wird demnach vorausgesetzt, dass sie schon vorhanden sind, und nicht etwa

durch unsere Reflexion erst gemacht und erkünstelt werden (welches überhaupt die Reflexion gar nicht vermag), d. h. es wird eine ursprünglich nothwendige antithetische Handlung des Ich vorausgesetzt.

Die Reflexion hat diese antithetische Handlung aufzustellen: und sie ist insofern zuvörderst analytisch. Nemlich entgegengesetzte Merkmale, die in einem bestimmten Begriffe = A enthalten sind, *als* entgegengesetzt durch Reflexion zum deutlichen Bewusstseyn erheben, heisst: den Begriff A analysiren. Hier aber ist insbesondere zu bemerken, dass unsere Reflexion einen Begriff analysirt, der ihr noch gar nicht gegeben ist, sondern erst durch die Analyse gefunden werden soll; der analysirte Begriff ist bis zur Vollendung der Analyse = X. Es entsteht die Frage: wie kann ein unbekannter Begriff analysirt werden?

Keine antithetische Handlung, dergleichen doch für die Möglichkeit der Analyse überhaupt vorausgesetzt wird, ist möglich ohne eine synthetische; und zwar keine bestimmte antithetische ohne ihre bestimmte synthetische. (§. 3.) Sie sind beide innig vereinigt, eine und ebendieselbe Handlung, und werden bloss in der Reflexion unterschieden. Mithin lässt von der Antithesis sich auf die Synthesis schliessen; das dritte, worin die beiden entgegengesetzten vereinigt sind, lässt sich gleichfalls aufstellen: nicht als Product der Reflexion, sondern als ihr Fund: aber als Product jener ursprünglichen synthetischen Handlung des Ich; die darum, *als* Handlung, nicht eben zum empirischen Bewusstseyn gelangen muss, ebensowenig, als die bisher aufgestellten Handlungen. Wir treffen also von jetzt an auf lauter synthetische Handlungen, die aber nicht schlechthin unbedingte Handlungen sind, wie die ersteren. Durch unsere Deduction aber wird bewiesen, dass es Handlungen, und Handlungen des Ich sind. Nemlich, sie sind es so gewiss, so gewiss die erste Synthesis, aus der sie entwickelt werden, und mit der sie Eins und dasselbe ausmachen, eine ist; und diese ist eine, so gewiss als die höchste Thathandlung des Ich, durch die es sich selbst setzt, eine ist. — Die Handlungen, welche aufgestellt werden, sind *synthetisch;* die Reflexion aber, welche sie aufstellt, ist *analytisch.*

Jene Antithesen aber, die für die Möglichkeit einer Analyse durch Reflexion vorausgesetzt worden, müssen, als vorhergegangen, d. i. als solche gedacht werden, von welchen die Möglichkeit der aufzuzeigenden synthetischen Begriffe abhängig ist. Keine Antithesis aber ist möglich ohne Synthesis. Mithin wird eine höhere Synthesis als schon geschehen vorausgesetzt; und unser erstes Geschäft muss seyn, diese aufzusuchen, und sie bestimmt aufzustellen. Nun muss zwar eigentlich dieselbe schon im vorigen §. aufgestellt seyn. Es könnte sich aber doch finden, dass wegen des Ueberganges in einen ganz neuen Theil der Wissenschaft doch noch etwas besonderes dabei zu erinnern wäre.

A. Bestimmung des zu analysirenden synthetischen Satzes.

Das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind, beide durch das Ich und im Ich, gesetzt als *durcheinander gegenseitig* beschränkbar, d. i. so, dass die Realität des Einen die Realität des Anderen aufhebe, und umgekehrt. (§. 3.)

In diesem Satze liegen folgende zwei:

1) ***Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich.*** Von diesem Satze, der in der Zukunft, und zwar im praktischen Theile unserer Wissenschaft eine grosse Rolle spielen wird, lässt, wie es wenigstens scheint, vor der Hand sich noch gar kein Gebrauch machen. Denn bis jetzt ist das Nicht-Ich Nichts; es hat keine Realität, und es lässt demnach sich gar nicht denken, wie in ihm durch das Ich eine Realität aufgehoben werden könne, die es nicht hat; wie es eingeschränkt werden könne, da es nichts ist. Also scheint dieser Satz wenigstens so lange, bis dem Nicht-Ich auf irgend eine Weise Realität beigemessen werden kann', völlig unbrauchbar. Der Satz, unter welchem er enthalten ist, der: das Ich und Nicht-Ich schränken sich gegenseitig ein, ist zwar gesetzt; aber ob auch der eben jetzt aufgestellte durch ihn gesetzt und in ihm enthalten sey, ist völlig problematisch. Das Ich kann auch bloss und lediglich in der Rücksicht vom Nicht-Ich eingeschränkt werden, als es dasselbe erst selbst eingeschränkt hat; als das

Einschränken erst vom Ich ausgegangen ist. Vielleicht schränkt das Nicht-Ich gar nicht das Ich an sich, sondern nur das Einschränken des Ich ein; und so bliebe der obige Satz doch wahr und richtig, ohne dass dem Nicht-Ich eine absolute Realität zugeschrieben werden müsste, und ohne dass der oben problematisch aufgestellte Satz in ihm enthalten wäre.

2) Liegt in jenem Satze folgender: *das Ich setzt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich.* Von diesem lässt sich ein Gebrauch machen; und er muss angenommen werden als gewiss, denn er lässt sich aus dem oben aufgestellten Satze ableiten.

Das Ich ist gesetzt zuvörderst als absolute, und dann als einschränkbare, einer Quantität fähige Realität, und zwar als einschränkbar durch das Nicht-Ich. Alles dies aber ist gesetzt durch das Ich; und dieses sind denn die Momente unseres Satzes.

(Es wird sich zeigen,

1) dass der letztere Satz den theoretischen Theil der Wissenschaftslehre begründe — jedoch erst nach Vollendung desselben, wie das beim synthetischen Vortrage nicht anders seyn kann.

2) Dass der erstere, bis jetzt problematische Satz den praktischen Theil der Wissenschaft begründe. Aber da er selbst problematisch ist, so bleibt die Möglichkeit eines solchen praktischen Theils gleichfalls problematisch. Hieraus geht nun

3) hervor, warum die Reflexion vom theoretischen Theile ausgehen müsse; ohngeachtet sich im Verfolg zeigen wird, dass nicht etwa das theoretische Vermögen das praktische, sondern dass umgekehrt das praktische Vermögen erst das theoretische möglich mache, (dass die Vernunft an sich bloss praktisch sey, und dass sie erst in der Anwendung ihrer Gesetze auf ein sie einschränkendes Nicht-Ich theoretisch werde). — Sie ist es darum, weil die *Denkbarkeit* des praktischen Grundsatzes sich auf die Denkbarkeit des theoretischen Grundsatzes gründet. Aber von der Denkbarkeit ist ja doch bei der Reflexion die Rede.

4) Geht daraus hervor, dass die Eintheilung der Wissen-

schaftslehre in die theoretische und praktische, die wir hier gemacht haben, bloss problematisch ist; (aus welchem Grunde wir sie denn auch nur so im Vorbeigehen machen mussten, und die scharfe Grenzlinie, die noch nicht als solche bekannt ist, nicht ziehen konnten). Wir wissen noch gar nicht, ob wir den theoretischen Theil vollenden, oder ob wir nicht vielleicht auf einen Widerspruch stossen werden, der schlechthin unauflösbar ist; um soviel weniger können wir wissen, ob wir von dem theoretischen Theile aus in einen besonderen praktischen werden getrieben werden).

B. Synthesis der in dem aufgestellten Satze enthaltenen Gegensätze überhaupt, und im allgemeinen.

Der Satz: *das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich*, ist so eben vom dritten Grundsatze abgeleitet worden; soll jener gelten, so muss auch Er gelten; aber jener muss gelten, so gewiss die Einheit des Bewusstseyns nicht aufgehoben werden, und das Ich nicht aufhören soll, Ich zu seyn. (§. 3.) Er selbst muss demnach so gewiss gelten, als die Einheit des Bewusstseyns nicht aufgehoben werden soll.

Wir haben ihn zuvörderst zu analysiren, d. i. zu sehen, ob, und was für Gegensätze in ihm enthalten seyen.

Das Ich setzt sich, als *bestimmt durch das Nicht-Ich.* Also das Ich soll nicht bestimmen, sondern es soll bestimmt *werden;* das Nicht-Ich aber soll bestimmen; der Realität des Ich Grenzen setzen. Demnach liegt in unserem aufgestellten Satze zuvörderst folgender:

Das Nicht-Ich bestimmt (thätig) *das Ich* (welches insofern leidend ist). *Das Ich setzt sich* als bestimmt, durch absolute Thätigkeit. Alle Thätigkeit muss, soviel wir wenigstens bis jetzt einsehen, vom Ich ausgehen. Das Ich hat sich selbst, es hat das Nicht-Ich, es hat beide in die Quantität gesetzt. Aber das Ich setzt sich als bestimmt, heisst offenbar soviel, als *das Ich bestimmt sich.* Demnach liegt in dem aufgestellten Satze auch folgender:

Das Ich bestimmt sich selbst (durch absolute Thätigkeit).

Wir abstrahiren vor der Hand noch gänzlich davon, ob etwa jeder von beiden Sätzen sich selbst widerspreche, einen inneren Widerspruch enthalte, und demnach sich selbst aufhebe. Aber soviel ist sogleich einleuchtend, dass beide einander gegenseitig widersprechen; dass das Ich nicht thätig sein könne, wenn es leidend seyn soll, und umgekehrt.

(Die Begriffe der *Thätigkeit* und des *Leidens* sind freilich noch nicht, als entgegengesetzte, abgeleitet und entwickelt; es soll aber auch weiter nichts aus diesen Begriffen als entgegengesetzten gefolgert werden; man hat sich dieser Worte hier bloss bedient, um sich deutlich zu machen. Soviel ist offenbar, dass in dem einen der entwickelten Sätze bejahet werde, was der andere verneinet, und umgekehrt; und so etwas ist doch wohl ein Widerspruch).

Zwei Sätze, die in einem und ebendemselben Satze enthalten sind, widersprechen einander, sie heben sich demnach auf; und der Satz, in dem sie enthalten sind, hebt sich selbst auf. Mit dem oben aufgestellten Satze ist es so beschaffen. Er hebt demnach sich selbst auf.

Aber er darf sich nicht aufheben, wenn die Einheit des Bewusstseyns nicht aufgehoben werden soll: wir müssen demnach suchen, die angezeigten Gegensätze zu vereinigen; (d. h. nach dem obigen nicht: wir sollen in unserem Geschäfte der Reflexion durch eine Künstelei einen Vereinigungspunct für sie erdichten; sondern, da die Einheit des Bewusstseyns, zugleich aber jener Satz, der sie aufzuheben droht, gesetzt ist, so muss der Vereinigungspunct schon in unserem Bewusstseyn vorhanden seyn, und wir haben durch Reflexion ihn nur zu suchen. Wir haben so eben einen synthetischen Begriff $= X$, der wirklich da ist, analysirt; und aus den durch die Analyse gefundenen Gegensätzen sollen wir schliessen, was für ein Begriff das unbekannte X sey).

Wir gehen an die Lösung unserer Aufgabe.

Es wird in dem einen Satze bejahet, was in dem anderen verneinet wird. Realität und Negation sind es demnach, die sich aufheben, und die sich nicht aufheben, sondern vereinigt werden sollen, und dieses geschieht (§. 3.) durch Einschränkung oder Bestimmung.

Insofern gesagt wird: das Ich bestimmt sich selbst, wird dem Ich absolute Totalität der Realität zugeschrieben. Das Ich kann sich nur als Realität bestimmen, denn es ist gesetzt als Realität schlechthin (§. 1.), und es ist in ihm gar keine Negation gesetzt. Dennoch sollte es durch sich selbst bestimmt seyn: das kann nicht heissen, es hebt eine Realität in sich auf; denn dadurch würde es unmittelbar in Widerspruch mit sich selbst versetzt; sondern es muss heissen: das Ich bestimmt die Realität und vermittelst derselben sich selbst. Es setzt alle Realität als ein absolutes Quantum. Ausser dieser Realität giebt es gar keine. Diese Realität ist gesetzt ins Ich. Das Ich ist demnach bestimmt, insofern die Realität bestimmt ist.

Noch ist zu bemerken, dass dies ein absoluter Akt des Ich ist; ebenderselbe, der §. 3. vorkommt, wo das Ich sich selbst als Quantität setzt; und der hier, um der Folgen willen, deutlich und klar aufgestellt werden musste.

Das Nicht-Ich ist dem Ich entgegengesetzt; und in ihm ist Negation, wie im Ich Realität. Ist in das Ich absolute Totalität der Realität gesetzt; so muss in das Nicht-Ich nothwendig absolute Totalität der Negation gesetzt werden; und die Negation selbst muss als absolute Totalität gesetzt werden.

Beides, die absolute Totalität der Realität im Ich, und die absolute Totalität der Negation im Nicht-Ich, sollen vereinigt werden durch Bestimmung. Demnach ***bestimmt*** sich das Ich ***zum Theil***, und es ***wird bestimmt zum Theil.***

Aber beides soll gedacht werden, als ***Eins*** und eben ***Dasselbe***, d. h. in eben der Rücksicht, in der das Ich bestimmt wird, soll es sich bestimmen, und in eben der Rücksicht, in der es sich bestimmt, soll es bestimmt werden.

Das Ich ***wird*** bestimmt, heisst: es wird Realität in ihm aufgehoben. Wenn demnach das Ich nur ***einen Theil*** von der absoluten Totalität der Realität in sich setzt, so hebt es dadurch den Rest jener Totalität in sich auf: und setzt den der aufgehobenen Realität gleichen Theil der Realität vermöge des Gegensetzens (§. 2.) und der Gleichheit der Quantität mit sich selbst in das Nicht-Ich (§. 3.). Ein Grad ist immer ein Grad; es sey ein Grad der Realität, oder der Negation. (Theilet z. B.

die Totalität der Realität in 10 gleiche Theile; setzt deren 5 in das Ich; so sind nothwendig 5 Theile der Negation in das Ich gesetzt).

So viele Theile der Negation das Ich in sich setzt, so viele Theile der Realität setzt es in das Nicht-Ich; welche Realität in dem entgegengesetzten die Realität in ihm eben aufhebt. (Sind z. B. 5 Theile der Negation in das Ich gesetzt, so sind 5 Theile Realität in das Nicht-Ich gesetzt).

Demnach setzt das Ich Negation in sich, insofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und Realität in sich, insofern es Negation in das Nicht-Ich setzt; es setzt sich demnach ***sich bestimmend,*** insofern es bestimmt ***wird;*** und bestimmt ***werdend,*** insofern es sich ***bestimmt:*** und die Aufgabe ist, insofern sie oben aufgegeben war, gelöst.

(Insofern sie aufgegeben war; denn noch immer bleibt die Frage unbeantwortet, wie das Ich Negation in sich, oder Realität in das Nicht-Ich setzen könne; und es ist soviel als nichts geschehen, wenn diese Fragen sich nicht beantworten lassen. Dies wird darum erinnert, damit niemand sich an die anscheinende Nichtigkeit und Unzulänglichkeit unserer Auflösung stosse).

Wir haben soeben eine neue Synthesis vorgenommen. Der Begriff, der in derselben aufgestellt wird, ist enthalten unter dem höheren Gattungsbegriffe der ***Bestimmung;*** denn es wird durch ihn Quantität gesetzt. Aber wenn es wirklich ein anderer Begriff, und die durch ihn bezeichnete Synthesis wirklich eine neue Synthesis seyn soll, so muss sich die specifische Differenz desselben vom Begriffe der Bestimmung überhaupt; es muss sich der Unterscheidungsgrund beider Begriffe aufzeigen lassen. — Durch ***Bestimmung*** überhaupt wird bloss ***Quantität festgesetzt;*** ununtersucht wie, und auf welche Art: durch unseren eben jetzt aufgestellten synthetischen Begriff wird die Quantität ***des Einen durch die seines Entgegengesetzten*** gesetzt; und umgekehrt. Durch die Bestimmung der Realität oder Negation des Ich wird zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich bestimmt; und umgekehrt. Ich kann ausgehen, von welchem der Entgegengesetzten ich nur will

und habe jedesmal durch eine Handlung des Bestimmens zugleich das andere bestimmt. Diese bestimmtere Bestimmung könnte man füglich *Wechselbestimmung* (nach der Analogie von Wechselwirkung) nennen. Es ist das gleiche, was bei Kant *Relation* heisst.

C. Synthesis durch Wechselbestimmung der in dem ersten der entgegengesetzten Sätze selbst enthaltenen Gegensätze.

Es wird sich bald zeigen, dass durch die Synthesis vermittelst der Wechselbestimmung für die Lösung der Hauptschwierigkeit an sich nichts beträchtliches gewonnen ist. Aber für die Methode haben wir festen Fuss gewonnen.

Sind in dem zu Anfange des §. aufgestellten Hauptsatze alle Gegensätze enthalten, welche hier vereinigt werden sollen; und sie sollen darin enthalten seyn, laut der oben gemachten Erinnerung über die Methode: sind sie ferner im Allgemeinen zu vereinigen gewesen durch den Begriff der Wech-selbestimmung; so müssen nothwendig die Gegensätze, die in den schon vereinigten allgemeinen Sätzen liegen, schon mittelbar durch Wechselbestimmung vereinigt seyn. So wie die besonderen Gegensätze enthalten sind unter den aufgestellten allgemeinen; so muss auch der synthetische Begriff, der sie vereinigt, enthalten seyn unter dem allgemeinen Begriffe der Wechselbestimmung. Wir haben demnach mit diesem Begriffe gerade so zu verfahren, wie wir eben mit dem Begriffe der *Bestimmung* überhaupt verfuhren. Wir bestimmten ihn selbst, d. h. wir schränkten die Sphäre seines Umfangs ein auf eine geringere Quantität durch die hinzugefügte Bedingung, dass die Quantität des Einen durch sein entgegengesetztes bestimmt werden solle, und umgekehrt; und so erhielten wir den Begriff der Wechselbestimmung. Laut des soeben geführten Beweises haben wir von nun an diesen Begriff selbst näher zu bestimmen, d. i. seine Sphäre durch eine besondere hinzugefügte Bedingung einzuschränken; und so bekommen wir synthetische Begriffe, die unter dem höheren Begriff der Wechselbestimmung enthalten sind.

Wir werden dadurch in den Stand gesetzt, diese Begriffe durch ihre scharfe Grenzlinien zu bestimmen, so dass die Möglichkeit, sie zu verwechseln, und aus dem Gebiet des einen in das Gebiet des anderen überzuschweifen, schlechthin abgeschnitten werde. Jeder Fehler entdeckt sich sogleich durch den Mangel an scharfer Bestimmung.

Das Nicht-Ich soll bestimmen das Ich, d. h. es soll Realität in demselben aufheben. Das aber ist nur unter der Bedingung möglich, dass es in sich selbst denjenigen Theil der Realität habe, den es im Ich aufheben soll. Also — *das Nicht-Ich hat in sich selbst Realität.*

Aber *alle Realität ist in das Ich gesetzt,* das Nicht-Ich aber ist dem Ich entgegengesetzt; mithin ist in dasselbe gar keine Realität, sondern lauter Negation gesetzt. Alles Nicht-Ich ist Negation; und es *hat mithin gar keine Realität in sich.*

Beide Sätze heben einander gegenseitig auf. Beide sind enthalten in dem Satze: das Nicht-Ich bestimmt das Ich. Jener Satz hebt demnach sich selbst auf.

Aber jener Satz ist enthalten in dem eben aufgestellten Hauptsatze; und dieser in dem Satze der Einheit des Bewusstseyns; wird er aufgehoben, so wird der Hauptsatz, in dem er enthalten ist, und die Einheit des Bewusstseyns, in welcher dieser enthalten ist, aufgehoben. Er kann sich demnach nicht aufheben, sondern die Gegensätze, die in ihm liegen, müssen sich vereinigen lassen.

1) Der Widerspruch ist nicht etwa schon durch den Begriff der Wechselbestimmung aufgelöst. Setzen wir die absolute Totalität der Realität als *eintheilbar;* d. i. als eine solche, die vermehrt oder vermindert werden kann (und selbst die Befugniss dieses zu thun, ist noch nicht deducirt); so können wir freilich willkürlich Theile derselben abziehen, und müssen sie unter dieser Bedingung nothwendig in das Nicht-Ich setzen; soviel ist durch den Begriff der Wechselbestimmung gewonnen. *Aber wie kommen wir denn dazu, Theile von der Realität des Ich abzuziehen?* Das ist die noch nicht berührte Frage — die Reflexion setzt freilich laut des Gesetzes der Wechselbestimmung, die in Einem aufgehobene Realität

in das entgegengesetzte, und umgekehrt; *wenn* sie erst irgendwo Realität aufgehoben hat. Aber was ist denn dasjenige, das sie berechtigt oder nöthigt, überhaupt eine Wechselbestimmung vorzunehmen?

Wir erklären uns bestimmter! — Es ist in das Ich schlechthin Realität gesetzt. Im dritten Grundsatze, und soeben ganz bestimmt wurde das Nicht-Ich als ein *Quantum* gesetzt: aber jedes Quantum ist *Etwas*, mithin auch *Realität*. Demnach soll das Nicht-Ich Negation; — also gleichsam eine reale Negation, (eine negative Grösse) seyn.

Nach dem Begriffe der blossen Relation nun ist es völlig gleichgültig, welchem von beiden entgegengesetzten man Realität, und welchem man Negation zuschreiben wolle. Es hängt davon ab, von welchem der beiden Objecte die Reflexion ausgeht. So ist es wirklich in der Mathematik, die von aller Qualität völlig abstrahirt und lediglich auf die Quantität sieht. Ob ich Schritte rückwärts oder Schritte vorwärts positive Grössen nennen wolle, ist an sich völlig gleichgültig; und es hängt lediglich davon ab, ob ich die Summe der ersteren, oder die der letzteren als endliches Resultat aufstellen will. So in der Wissenschaftslehre. Was im Ich Negation ist, ist im Nicht-Ich Realität, und umgekehrt; so viel, weiter aber auch nichts, wird durch den Begriff der Wechselbestimmung vorgeschrieben. Ob ich nun das im Ich Realität oder Negation nennen wolle, bleibt ganz meiner Willkür überlassen: es ist bloss von relativer *) Realität die Rede.

Es zeigt sich demnach eine Zweideutigkeit in dem Begriffe der Realität selbst, welche eben durch den Begriff der Wechselbestimmung herbeigeführt wird. Lässt diese Zweideutigkeit sich nicht heben, so ist die Einheit des Bewusstseyns aufgehoben: das Ich ist Realität, und das Nicht-Ich ist gleichfalls

*) Es ist merkwürdig, dass im gemeinen Sprachgebrauche das Wort *relativ* stets richtig, stets von dem gebraucht worden, was bloss durch die Quantität unterschieden ist, und durch weiter nichts unterschieden werden kann; und dass man dennoch gar keinen bestimmten Begriff mit dem Worte *Relation*, von welchem jenes abstammt, verbunden.

Realität; und beide sind nicht mehr entgegengesetzt, und das Ich ist nicht = Ich, sondern = Nicht-Ich.

2) Soll der aufgezeigte Widerspruch befriedigend gelöst werden, so muss vor allen Dingen jene Zweideutigkeit gehoben werden, hinter welcher er etwa versteckt seyn und kein wahrer, sondern nur ein scheinbarer Widerspruch seyn könnte.

Aller Realität Quelle ist das Ich. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich *ist,* weil es *sich setzt*, und *setzt sich,* weil es *ist.* Demnach sind *sich setzen,* und *Seyn* Eins und ebendasselbe. Aber der Begriff des *Sichsetzens* und der *Thätigkeit* überhaupt sind wieder Eins und ebendasselbe. Also — alle Realität ist *thätig;* und alles *thätige* ist Realität. Thätigkeit ist *positive* (im Gegensatz gegen bloss *relative)* Realität.

(Es ist sehr nöthig, den Begriff der Thätigkeit sich hier ganz rein zu denken. Es kann durch denselben nichts bezeichnet werden, was nicht in dem absoluten Setzen des Ich durch sich selbst enthalten ist; nichts, was nicht unmittelbar im Satze: *Ich bin,* liegt. Es ist demnach klar, dass nicht nur von allen *Zeitbedingungen*, sondern auch von allem *Objecte* der Thätigkeit völlig zu abstrahiren ist. Die Thathandlung des Ich, indem es sein eigenes Seyn setzt, geht gar nicht auf ein Object, sondern sie geht in sich selbst zurück. Erst dann, wenn das Ich sich selbst vorstellt, wird es Object. — Die Einbildungskraft kann sich schwerlich enthalten, das letztere Merkmal, das des Objects, in den reinen Begriff der Thätigkeit mit einzumischen: es ist aber genug, dass man vor der Täuschung derselben gewarnt ist, damit man wenigstens in den Folgerungen von allem, was von einer solchen Einmischung herstammen könnte, abstrahire).

3) Das Ich soll bestimmt seyn, d. h. Realität oder, wie dieser Begriff soeben bestimmt worden, *Thätigkeit* soll in ihm aufgehoben seyn. Mithin ist in ihm das Gegentheil der *Thätigkeit* gesetzt. Das Gegentheil der Thätigkeit aber heisst *Leiden.* Leiden ist *positive* Negation, und ist insofern der bloss *relativen* entgegengesetzt.

(Es wäre zu wünschen, dass das Wort Leiden weniger Ne-

benbedeutungen hätte. Dass hier nicht an schmerzhafte Empfindung zu denken sey, braucht wohl nicht erinnert zu werden. Vielleicht aber das, dass von allen *Zeitbedingungen,* ferner bis jetzt noch *von aller das Leiden verursachenden Thätigkeit* in dem entgegengesetzten zu abstrahiren sey. *Leiden* ist die blosse Negation des soeben aufgestellten reinen Begriffs der Thätigkeit; und zwar die *quantitative,* da er selbst quantitativ ist; denn die blosse Negation der Thätigkeit, von der Quantität derselben abstrahirt = 0, wäre *Ruhe.* Alles im Ich, was nicht unmittelbar im: *Ich bin* liegt; nicht unmittelbar durch das Setzen des Ich durch sich selbst gesetzt ist, ist für dasselbe *Leiden* (Affection überhaupt).

4) Soll, wenn das Ich im Zustande des Leidens ist, die absolute Totalität der Realität beibehalten werden, so muss nothwendig, vermöge des Gesetzes der Wechselbestimmung, ein gleicher Grad der Thätigkeit in das Nicht-Ich übertragen werden.

Und so ist denn der obige Widerspruch gelöst. Das *Nicht-ch hat,* als solches, *an sich keine Realität; aber es hat Realität, insofern das ch leidet;* vermöge des Gesetzes der Wechselbestimmung. Dieser Satz: *das Nicht-ch hat,* soviel wir wenigstens bis jetzt einsehen, *für das Ich nur insofern Realität, insofern das Ich afficirt ist; und ausser der Bedingung einer Affection des Ich hat es gar keine,* ist um der Folgen willen sehr wichtig.

5) Der jetzt abgeleitete synthetische Begriff ist enthalten unter dem höheren Begriffe der Wechselbestimmung; denn es wird in ihm die Quantität des Einen, des Nicht-Ich, bestimmt durch die Quantität seines entgegengesetzten, des Ich. Aber er ist von ihm auch specifisch verschieden. Nemlich im Begriffe der Wechselbestimmung war es völlig gleichgültig, welches der beiden entgegengesetzten durch das andere bestimmt wurde: welchem von beiden die Realität, und welchem die Negation zugeschrieben wurde. Es wurde die Quantität, — aber weiter auch nichts, als die blosse Quantität bestimmt. — In der gegenwärtigen Synthesis aber ist die Verwechselung nicht gleichgültig; sondern es ist bestimmt, welchem von den

beiden Gliedern des Gegensatzes Realität, und nicht Negation, und welchem Negation, und nicht Realität, zuzuschreiben sey. Es wird demnach durch die gegenwärtige Synthesis gesetzt *Thätigkeit*, und zwar der gleiche Grad der Thätigkeit in das Eine, sowie Leiden in sein entgegengesetztes gesetzt wird, und umgekehrt.

Diese Synthesis wird genannt die Synthesis der *Wirksamkeit* (Causalität). Dasjenige, welchem *Thätigkeit* zugeschrieben wird, und insofern *nicht Leiden*, heisst die *Ursache* (Ur-Realität, positive schlechthin gesetzte Realität, welches durch jenes Wort treffend ausgedrückt wird): dasjenige, dem *Leiden* zugeschrieben wird, und insofern *nicht Thätigkeit*, heisst das *bewirkte*, (der Effect, mithin von einer anderen abhängende und keine Ur-Realität.) Beides in Verbindung gedacht heisst *eine Wirkung*. Das bewirkte sollte man nie Wirkung nennen.

(In dem Begriffe der Wirksamkeit, wie er soeben deducirt worden, ist völlig zu abstrahiren von den empirischen *Zeitbedingungen*; und er lässt auch ohne sie sich recht wohl denken. Theils ist die Zeit noch nicht deducirt, und wir haben hier noch gar nicht das Recht, uns ihres Begriffs zu bedienen; theils ist es überhaupt gar nicht wahr, dass man sich die Ursache, *als* solche, d. i. insofern sie in der bestimmten Wirkung thätig ist, als dem bewirkten in der Zeit vorhergehend denken müsse, wie sich einst beim Schematismus zeigen wird. Ursache und bewirktes sollen ja vermöge der synthetischen Einheit als Eins und ebendasselbe gedacht werden. Nicht die Ursache als solche, aber die Substanz, welcher die Wirksamkeit zugeschrieben wird, geht der Zeit nach der Wirkung vorher, aus Gründen, die sich zeigen werden. Aber in dieser Rücksicht geht auch die Substanz, auf welche gewirkt wird, dem in ihr bewirkten der Zeit nach vorher).

D. Synthesis durch Wechselbestimmung der in dem zweiten der entgegengesetzten Sätze enthaltenen Gegensätze.

Der als in unserem Hauptsatze enthalten aufgestellte zweite Satz: das Ich setzt sich als bestimmt, d. i. es bestimmt sich,

enthält selbst Gegensätze; und hebt sich demnach auf. Da er aber sich nicht aufheben kann, ohne dass mittelbar auch die Einheit des Bewusstseyns aufgehoben werde, haben wir durch eine neue Synthesis die Gegensätze in ihm zu vereinigen.

a. Das Ich bestimmt sich; es ist das *bestimmende,* und demnach thätig.

b. Es bestimmt sich; es ist das *bestimmt werdende,* und demnach leidend. Also ist das Ich in einer und ebenderselben Handlung thätig und leidend zugleich; es wird ihm Realität und Negation zugleich zugeschrieben, welches ohne Zweifel ein Widerspruch ist.

Dieser Widerspruch ist zu lösen durch den Begriff der Wechselbestimmung; und er würde allerdings vollkommen gelöst seyn, wenn statt der obigen Sätze sich folgender denken liesse: *das Ich bestimmt durch Thätigkeit sein Leiden; oder durch Leiden seine Thätigkeit.* Dann wäre es in einem und ebendemselben Zustande thätig und leidend zugleich: Es ist nur die Frage: *ob,* und *wie* obiger Satz sich denken lasse?

Für die Möglichkeit aller Bestimmung überhaupt (alles Messens) muss ein Maassstab festgesetzt seyn. Dieser Maassstab aber könnte kein anderer seyn, als das Ich selbst, weil ursprünglich nur das Ich schlechthin gesetzt ist.

Aber in das Ich ist Realität gesetzt. Mithin muss das Ich als *absolute Totalität* (mithin als ein Quantum, in welchem alle Quanta enthalten sind, und welches ein Maass für alle seyn kann) der Realität gesetzt seyn; und zwar ursprünglich und schlechthin; wenn die soeben problematisch aufgestellte Synthesis möglich seyn, und der Widerspruch befriedigend gelöst werden soll. Also:

1) Das Ich setzt schlechthin, ohne irgend einen Grund, und unter keiner möglichen Bedingung *absolute Totalität der Realität,* als ein Quantum, über welches schlechthin kraft dieses Setzens kein grösseres möglich ist; und dieses absolute Maximum der Realität setzt es *in sich selbst.* — Alles, was im Ich gesetzt ist, ist Realität: und alle Realität, welche ist, ist im Ich gesetzt (§. 1). Aber diese Realität im Ich ist

ein Quantum, und zwar ein schlechthin gesetztes Quantum (§. 3).

2) Durch und an diesem schlechthin gesetzten Maassstabe soll die Quantität eines Mangels der Realität (eines Leidens) bestimmt werden. Aber der Mangel ist nichts; und das Mangelnde ist nichts *). Mithin kann derselbe nur dadurch bestimmt werden, dass *das Uebrige der Realität* bestimmt werde. Also, das Ich kann nur die eingeschränkte Quantität seiner *Realität* bestimmen; und durch deren Bestimmung ist denn auch zugleich die Quantität der *Negation* bestimmt (vermittelst des Begriffs der Wechselbestimmung).

(Wir abstrahiren hier noch gänzlich von der Bestimmung der Negation als Gegensatzes der *Realität an sich* im Ich: und richten unsere Aufmerksamkeit bloss auf Bestimmung eines Quantums der Realität, das kleiner ist, als die Totalität).

3) Ein der Totalität nicht gleiches Quantum Realität, ist selbst *Negation,* nemlich *Negation der Totalität.* Es ist als beschränkte Quantität der Totalität entgegengesetzt; alles entgegengesetzte aber ist Negation dessen, dem es entgegengesetzt ist. Jede bestimmte Quantität ist Nicht-Totalität.

4) Soll aber ein solches Quantum der Totalität *entgegengesetzt,* mithin mit ihr *verglichen* (nach den Regeln aller Synthesis und Antithesis) werden können, so muss ein Beziehungsgrund zwischen beiden vorhanden seyn; und dieser ist denn der Begriff der *Theilbarkeit* (§. 3). In der absoluten Totalität sind keine Theile; aber sie kann mit Theilen verglichen, und von ihnen unterschieden werden: und hierdurch lässt denn der obige Widerspruch sich befriedigend lösen.

5) Um dies recht deutlich einzusehen, reflectiren wir auf den Begriff der Realität. Der Begriff der Realität ist gleich dem Begriffe der Thätigkeit. Alle Realität ist in das Ich gesetzt, heisst: alle Thätigkeit ist in dasselbe gesetzt, und umgekehrt; alles im Ich ist Realität, heisst: das Ich ist *nur* thätig; es ist bloss Ich, inwiefern es thätig ist; und inwiefern es nicht thätig ist, ist es Nicht-Ich.

*) Das Nichtseyn lässt sich nicht wahrnehmen. (Zusatz der 2. Ausg.)

Alles Leiden ist Nicht-Thätigkeit. Das Leiden lässt demnach gar nicht anders sich bestimmen, als dadurch, dass es auf die Thätigkeit bezogen wird.

Das entspricht nun allerdings unserer Aufgabe, nach welcher vermittelst der Thätigkeit, durch eine Wechselbestimmung, ein Leiden bestimmt werden soll.

6) Leiden kann nicht auf Thätigkeit bezogen werden, ausser unter der Bedingung, dass es einen Beziehungsgrund mit demselben habe. Das aber kann kein anderer seyn, als der allgemeine Beziehungsgrund der Realität und Negation, der der Quantität. Leiden ist durch Quantität beziehbar auf Thätigkeit, heisst: *Leiden ist ein Quantum Thätigkeit.*

7) Um sich ein Quantum Thätigkeit denken zu können, muss man einen Maassstab der Thätigkeit haben: d. i. *Thätigkeit überhaupt*, (was oben absolute Totalität der Realität hiess). Das Quantum überhaupt ist das Maass.

8) Wenn in das Ich überhaupt *alle* Thätigkeit gesetzt ist, so ist das Setzen eines Quantums der Thätigkeit Verringerung derselben; und ein solches Quantum ist, insofern es nicht *alle* Thätigkeit ist, ein Leiden; ob es *an sich* gleich Thätigkeit ist.

9) Demnach wird durch das Setzen eines Quantums der Thätigkeit, durch Entgegensetzung desselben gegen die Thätigkeit nicht insofern sie *Thätigkeit überhaupt*, sondern insofern sie *alle* Thätigkeit ist, ein Leiden gesetzt; d. i. jenes Quantum Thätigkeit *als* solches wird selbst als Leiden gesetzt; und als solches *bestimmt*.

(*Bestimmt*, sage ich. Alles Leiden ist Negation der Thätigkeit; durch ein Quantum Thätigkeit wird die Totalität der Thätigkeit negirt. Und insofern das geschieht, gehört das Quantum unter die Sphäre des Leidens. — Wird es überhaupt als Thätigkeit betrachtet; so gehört es nicht unter die Sphäre des Leidens, sondern ist von ihr ausgeschlossen).

10) Es ist jetzt ein X aufgezeigt worden, welches Realität und Negation, Thätigkeit und Leiden zugleich ist.

a. X ist *Thätigkeit*, insofern es auf das Nicht-Ich bezogen

wird, weil es gesetzt ist in das Ich, und in das setzende, handelnde Ich.

b. X ist *Leiden,* insofern es auf die Totalität des Handelns bezogen wird. Es ist nicht das Handeln überhaupt, sondern es ist ein *bestimmtes* Handeln: eine unter der Sphäre des Handelns überhaupt enthaltene besondere Handelsweise.

(Ziehet eine Cirkellinie = A, so ist die ganze durch sie eingeschlossene Fläche = X entgegengesetzt der unendlichen Fläche im unendlichen Raume, welche ausgeschlossen ist. Ziehet innerhalb des Umkreises von A eine andere Cirkellinie = B, so ist die durch dieselbe eingeschlossene Fläche = Y zuvörderst in dem Umkreise von A eingeschlossen, und zugleich mit ihm entgegengesetzt der unendlichen, durch A ausgeschlossenen Fläche; und insofern der Fläche X völlig gleich. Insofern ihr sie aber betrachtet als eingeschlossen durch B, ist sie der ausgeschlossenen unendlichen Fläche, mithin auch demjenigen Theile der Fläche X, der nicht in ihr liegt, entgegengesetzt. Also, der Raum Y ist sich selbst entgegengesetzt; er ist nemlich entweder ein Theil der Fläche X oder er ist die für sich selbst bestehende Fläche Y).

Ein Beispiel: *) *Ich denke,* ist zuvörderst ein Ausdruck der Thätigkeit; das Ich ist *denkend,* und insofern *handelnd* gesetzt. Es ist ferner ein Ausdruck der Negation, der Einschränkung, des Leidens; denn *denken* ist eine besondere Bestimmung des Seyns: und im Begriffe desselben werden alle übrige Arten des Seyns ausgeschlossen. Der Begriff des Denkens ist demnach sich selbst entgegengesetzt; er bezeichnet eine Thätigkeit, wenn er bezogen wird auf den gedachten Gegenstand: er bezeichnet ein Leiden, wenn er bezogen wird auf das Seyn überhaupt: denn das Seyn muss eingeschränkt werden, wenn das Denken möglich seyn soll.

Jedes mögliche Prädicat des Ich bezeichnet eine Einschränkung desselben. Das Subject: Ich, ist das schlechthin

*) Zusatz der 2ten Ausg.

thätige, oder seyende. Durch das Prädicat (z. B. ich stelle vor, ich strebe u. s. f.) wird diese Thätigkeit in eine begrenzte Sphäre eingeschlossen. (Wie und wodurch dieses geschehe, davon ist hier noch nicht die Frage).

11) Jetzt lässt sich vollkommen einsehen, wie das Ich durch und vermittelst seiner Thätigkeit sein Leiden bestimmen, und wie es thätig und leidend zugleich seyn könne. Es ist *bestimmend,* insofern es durch absolute Spontaneität sich unter allen, in der absoluten Totalität seiner Realitäten enthaltenen Sphären in eine bestimmte setzt; und insofern bloss auf dieses absolute Setzen reflectirt, von der Grenze der Sphäre aber abstrahirt wird. Es ist *bestimmt,* insofern es, als in dieser bestimmten Sphäre gesetzt, betrachtet, und von der Spontaneität des Setzens abstrahirt wird.

12) Wir haben die ursprünglich synthetische Handlung des Ich, wodurch der aufgestellte Widerspruch gelöst wird, und dadurch einen neuen synthetischen Begriff gefunden, den wir noch etwas genauer zu untersuchen haben.

Er ist, ebenso wie der vorige, der der Wirksamkeit, eine näher bestimmte Wechselbestimmung; und wir werden in beide die vollkommenste Einsicht erhalten, wenn wir sie mit jener, so wie unter sich selbst, vergleichen.

Nach den Regeln der Bestimmung überhaupt müssen a) beide der Wechselbestimmung gleich, b) derselben entgegengesetzt, c) einander gleich, insofern sie jener entgegengesetzt sind, d) einer dem anderen entgegengesetzt seyn.

a. Sie sind der Wechselbestimmung darin gleich, dass in beiden, so wie in jener, bestimmt wird Thätigkeit durch Leiden, oder Realität durch Negation (welches eben das ist) und umgekehrt.

b. Sie sind beide ihr entgegengesetzt. Denn in der Wechselbestimmung wird nur überhaupt ein Wechsel gesetzt; aber nicht bestimmt. Es ist völlig frei gelassen, ob man von der Realität zur Negation, oder von dieser zu jener übergehen wolle. In den beiden zuletzt abgeleiteten Synthesen aber ist die Ordnung des Wechsels festgesetzt und bestimmt.

c. Eben darin, dass in beiden die Ordnung festgesetzt ist, sind sie sich gleich.

d. In Absicht der Ordnung des Wechsels sind sie sich beide entgegengesetzt. Im Begriffe der Causalität wird die Thätigkeit durch Leiden; in dem soeben abgeleiteten wird das Leiden durch Thätigkeit bestimmt.

13) Insofern das Ich betrachtet wird, als den ganzen, schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es *Substanz*. Inwiefern es in eine nicht schlechthin bestimmte Sphäre (wie und wodurch sie bestimmt werde, bleibt vor der Hand ununtersucht,) dieses Umkreises gesetzt wird, insofern ist es *accidentell;* oder *es ist in ihm ein Accidens.* Die Grenze, welche diese besondere Sphäre von dem ganzen Umfange abschneidet, ist es, welche das Accidens zum Accidens macht. Sie ist der Unterscheidungsgrund zwischen Substanz und Accidens. Sie ist im Umfange; daher ist das Accidens in, und an der Substanz: sie schliesst etwas vom ganzen Umfange aus; daher ist das Accidens nicht Substanz.

14) Keine Substanz ist denkbar ohne Beziehung auf ein Accidens: denn erst durch das Setzen möglicher Sphären in den absoluten Umkreis wird das Ich Substanz; erst durch mögliche Accidenzen entstehen *Realitäten;* da ausserdem alle Realität schlechthin Eins seyn würde. Die Realitäten des Ich sind seine Handlungsweisen: es ist Substanz, inwiefern alle möglichen Handlungsweisen (Arten zu seyn), darin gesetzt werden.

Kein Accidens ist denkbar ohne Substanz; denn um zu erkennen, dass etwas eine *bestimmte* Realität sey, muss ich es auf die *Realität überhaupt* beziehen.

Die Substanz ist *aller Wechsel, im allgemeinen gedacht:* das Accidens ist ein *bestimmtes, das mit einem anderen wechselnden wechselt.*

Es ist ursprünglich nur Eine Substanz; das Ich. In dieser Einen Substanz sind alle mögliche Accidenzen, also alle mögliche Realitäten gesetzt. — Wie mehrere *in irgend einem Merkmale gleiche* Accidenzen der einigen Substanz zusammen begriffen und selbst als Substanzen gedacht werden können,

deren Accidenzen ***durch die Verschiedenheit jener Merkmale*** unter sich, die neben der Gleichheit stattfindet, bestimmt werden, werden wir zu seiner Zeit sehen.

Anmerkung. Ununtersucht und völlig im Dunkeln ist geblieben theils diejenige Thätigkeit des Ich, durch welche es sich selbst als Substanz und Accidens unterscheidet, und vergleicht; theils dasjenige, was das Ich veranlasst, diese Handlung vorzunehmen; welches letztere, soviel wir aus der ersten Synthesis vermuthen können, wohl eine Wirkung des Nicht-Ich seyn dürfte.

Es ist demnach, wie das bei jeder Synthesis zu geschehen pflegt, in der Mitte alles richtig vereinigt und verknüpft; nicht aber die beiden äussersten Enden.

Diese Bemerkung zeigt uns von einer neuen Seite das Geschäft der Wissenschaftslehre. Sie wird immer fortfahren, Mittelglieder zwischen die Entgegengesetzten einzuschieben; dadurch aber wird der Widerspruch nicht vollkommen gelöst, sondern nur weiter hinausgesetzt. Wird zwischen die vereinigten Glieder, von denen sich bei näherer Untersuchung findet, dass sie dennoch nicht vollkommen vereinigt sind, ein neues Mittelglied eingeschoben, so fällt freilich der zuletzt aufgezeigte Widerspruch weg; aber um ihn zu lösen, musste man neue Endpuncte annehmen, welche abermals entgegengesetzt sind, und von neuem vereinigt werden müssen.

Die eigentliche, höchste, alle andere Aufgaben unter sich enthaltende Aufgabe ist die: wie das Ich auf das Nicht-Ich, oder das Nicht-Ich auf das Ich unmittelbar einwirken könne, da sie beide einander völlig entgegengesetzt seyn sollen. Man schiebt zwischen beide hinein irgend ein X, auf welches beide wirken, wodurch sie denn auch zugleich mittelbar auf einander selbst wirken. Bald aber entdeckt man, dass in diesem X doch auch wieder irgend ein Punct seyn müsse, in welchem Ich und Nicht-Ich unmittelbar zusammentreffen. Um dieses zu verhindern, schiebt man zwischen und statt der scharfen Grenze ein neues Mittelglied = Y ein. Aber es zeigt

sich bald, dass in diesem ebenso wie in X ein Punct seyn müsse, in welchem die beiden entgegengesetzten sich unmittelbar berühren. Und so würde es ins unendliche fortgehen, wenn nicht durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft, den nicht etwa der Philosoph thut, sondern den er nur aufzeigt — durch den: es *soll,* da das Nicht-Ich mit dem Ich auf keine Art sich vereinigen lässt, überhaupt kein Nicht-Ich seyn, der Knoten zwar nicht gelöst, aber zerschnitten würde.

Man kann die Sache noch von einer anderen Seite ansehen. — Insofern das Ich durch das Nicht-Ich eingeschränkt wird, ist es endlich; an sich aber, so wie es durch seine eigene absolute Thätigkeit gesetzt wird, ist es unendlich. Dieses beide in ihm, die Unendlichkeit, und die Endlichkeit sollen vereinigt werden. Aber eine solche Vereinigung ist an sich unmöglich Lange zwar wird der Streit durch Vermittelung geschlichtet; das unendliche begrenzt das endliche. Zuletzt aber, da die völlige Unmöglichkeit der gesuchten Vereinigung sich zeigt, muss die Endlichkeit überhaupt aufgehoben werden; alle Schranken müssen verschwinden, das unendliche Ich muss, als Eins und als Alles, allein übrig bleiben.

Setzet in dem fortlaufenden Raume A im Puncte m *Licht,* und im Puncte n *Finsterniss:* so muss nothwendig, da der Raum stetig, und zwischen m und n kein *hiatus* ist, zwischen beiden Puncten irgendwo ein Punct o seyn, welcher Licht und Finsterniss zugleich ist, welches sich widerspricht. — Ihr setzet zwischen beide ein Mittelglied, *Dämmerung.* Sie gehe von p bis q, so wird in p die Dämmerung mit dem Lichte, und in q mit der Finsterniss grenzen. Aber dadurch habt ihr bloss Aufschub gewonnen; den Widerspruch aber nicht befriedigend gelöst. Die Dämmerung ist Mischung des Lichts mit Finsterniss. Nun kann in p das helle Licht mit der Dämmerung nur dadurch grenzen, dass der Punct p Licht und Dämmerung, zugleich sey; und da die Dämmerung nur dadurch vom Lichte unterschieden ist, dass sie auch Finsterniss ist; —

dass er Licht und Finsterniss zugleich sey. Ebenso im Puncte q. — Mithin ist der Widerspruch gar nicht anders aufzulösen, als dadurch: Licht und Finsterniss sind überhaupt nicht entgegengesetzt, sondern nur den Graden nach zu unterscheiden. Finsterniss ist bloss eine sehr geringe Quantität Licht. — Gerade so verhält es sich zwischen dem Ich, und dem Nicht-Ich.

E. Synthetische Vereinigung des zwischen den beiden aufgestellten Arten der Wechselbestimmung stattfindenden Gegensatzes.

Das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, war der Hauptsatz, von welchem wir ausgingen; welcher nicht aufgehoben werden konnte, ohne dass die Einheit des Bewusstseyns zugleich aufgehoben wurde. Aber es lagen in ihm Widersprüche, die wir zu lösen hatten. Zuvörderst entstand die Frage: wie kann das Ich ***bestimmen,*** und ***bestimmt*** werden zugleich? — welche so beantwortet wurde: ***bestimmen*** und ***bestimmt*** werden sind vermittelst des Begriffs der Wechselbestimmung eins und ebendasselbe; so wie demnach das Ich ein bestimmtes Quantum der Negation in sich setzt, setzt es zugleich ein bestimmtes Quantum der Realität in das Nicht-Ich, und umgekehrt. Hier blieb zu fragen übrig: wohin soll denn die Realität gesetzt werden, in das Ich, oder in das Nicht-Ich? — welches vermittelst des Begriffs der Wirksamkeit so beantwortet wurde: in das Ich soll Negation oder Leiden, und, nach der Regel der Wechselbestimmung überhaupt, das gleiche Quantum Realität oder Thätigkeit in das Nicht-Ich gesetzt werden. — Aber wie kann doch ein Leiden in das Ich gesetzt werden? — wurde weiter gefragt, und es wurde hierauf vermittelst des Begriffs der Substantialität geantwortet: Leiden und Thätigkeit im Ich sind eins und ebendasselbe, denn Leiden ist bloss ein geringeres Quantum der Thätigkeit.

Aber durch diese Antworten haben wir uns in einen

Cirkel verflochten. *Wenn* das Ich einen kleineren Grad der Thätigkeit in sich setzt, so setzt es dadurch freilich ein Leiden in sich, und eine Thätigkeit in das Nicht-Ich. Aber das Ich kann kein Vermögen haben, schlechthin einen niederen Grad der Thätigkeit in sich zu setzen; denn es setzt, laut des Begriffs der Substantialität, alle Thätigkeit in sich; und es setzt nichts in sich als Thätigkeit. Mithin müsste dem Setzen des niederen Grades der Thätigkeit im Ich eine Thätigkeit des Nicht-Ich vorhergehen; diese müsste erst wirklich einen Theil der Thätigkeit des Ich vernichtet haben, ehe das Ich einen kleineren Theil derselben in sich setzen könnte. Aber dieses ist ebenso unmöglich, da vermöge des Begriffs der Wirksamkeit dem Nicht-Ich nur insofern eine Thätigkeit zugeschrieben werden kann, inwiefern in das Ich ein Leiden gesetzt ist.

Wir erklären uns, vor der Hand nicht eben in schulgerechter Form, noch deutlicher über den Hauptpunct, der in die Frage kommt. Man erlaube mir indess den Begriff der Zeit als bekannt vorauszusetzen. — Setzet, als den ersten Fall nach dem blossen Begriffe der Wirksamkeit, dass die Einschränkung des Ich einzig und allein von der Thätigkeit des Nicht-Ich herkomme. Denkt euch, dass im Zeitpuncte A das Nicht-Ich nicht auf das Ich einwirke, so ist im Ich alle Realität, und gar keine Negation; und es ist mithin, nach dem obigen, keine Realität in das Nicht-Ich gesetzt. Denkt euch ferner, dass im Zeitpuncte B das Nicht-Ich mit 3 Graden der Thätigkeit auf das Ich einwirke, so sind, vermöge des Begriffs der Wechselbestimmung, allerdings 3 Grade der Realität im Ich aufgehoben, und statt deren 3 Grade Negation gesetzt. Aber dabei verhält das Ich sich bloss leidend; die Grade der Negation sind in ihm freilich gesetzt; aber sie *sind* auch bloss *gesetzt, — für irgend ein intelligentes Wesen* ausser dem Ich, welches Ich und Nicht-Ich in jener Wirkung beobachtet und nach der Regel der Wechselbestimmung beurtheilt, nicht aber *für das Ich selbst.* Dazu würde erfordert, dass es seinen Zustand im Momente A mit dem im Momente B vergleichen, und die verschiedenen Quanta seiner Thätigkeit in beiden Momenten unterscheiden könnte: und wie dieses möglich sey,

ist noch nicht gezeigt worden. Das Ich wäre im angenommenen Falle allerdings eingeschränkt, aber es wäre seiner Einschränkung sich nicht bewusst. Das Ich wäre, um es in den Worten unseres Satzes zu sagen, allerdings *bestimmt;* aber *es setzte sich nicht* als bestimmt, sondern irgend ein Wesen ausser ihm könnte es als bestimmt setzen.

Oder setzet als den zweiten Fall nach dem blossen Begriffe der Substantialität, dass das Ich schlechthin und unabhängig von aller Einwirkung des Nicht-Ich ein Vermögen habe, willkürlich ein vermindertes Quantum der Realität in sich zu setzen; die Voraussetzung des transcendentalen Idealismus, und namentlich der prästabilirten Harmonie, welche ein solcher Idealismus ist. Davon, dass diese Voraussetzung schon dem absolut-ersten Grundsatze widerspreche, wird hier gänzlich abstrahirt. Gebt ihm auch noch das Vermögen, diese verminderte Quantität mit der absoluten Totalität zu vergleichen, und an ihr zu messen. Setzet unter dieser Voraussetzung das Ich im Momente A mit 2 Grad verringerter Thätigkeit, im Momente B mit 3 Grad; so lässt sich recht wohl verstehen, wie das Ich in beiden Momenten sich als eingeschränkt, und zwar im Momente B als mehr eingeschränkt, denn im Momente A beurtheilen könne; aber es lässt sich gar nicht einsehen, wie es diese Einschränkung auf Etwas im Nicht-Ich, als die Ursache derselben, beziehen könne. Vielmehr müsste es sich selbst als die Ursache derselben betrachten. Mit den Worten unseres Satzes: das Ich setzte denn allerdings sich als bestimmt, aber nicht als bestimmt *durch das Nicht-Ich.* (Die Befugniss jener Beziehung auf ein Nicht-Ich läugnet allerdings der Idealist, und er ist insofern consequent: aber die Thatsache des Beziehens kann er nicht läugnen, und noch ist es keinem eingefallen, sie zu läugnen. Aber dann hat er diese zugestandene Thatsache, abstrahirt von der Befugniss derselben, doch wenigstens zu erklären. Das aber vermag er aus seiner Voraussetzung nicht, und seine Philosophie ist demnach unvollständig. Nimmt er etwa gar das Daseyn der Dinge ausser uns noch daneben an, wie es in

der prästabilirten Harmonie geschieht, so ist er überdies inconsequent.)

Beide Synthesen, abgesondert gebraucht, erklären demnach nicht, was sie erklären sollen, und der oben gerügte Widerspruch bleibt: setzt das Ich sich als bestimmt, so wird es nicht bestimmt durch das Nicht-Ich; wird es bestimmt durch das Nicht-Ich, so setzt es sich nicht als bestimmt.

I.

Wir stellen jetzt diesen Widerspruch ganz bestimmt auf.

Das Ich kann kein Leiden in sich setzen, ohne Thätigkeit in das Nicht-Ich zu setzen; aber es kann keine Thätigkeit in das Nicht-Ich setzen, ohne ein Leiden in sich zu setzen: es kann keines ohne das andere; es kann keins schlechthin, es kann demnach keins von beiden. Also

1) Das Ich setzt nicht Leiden in sich, insofern es Thätigkeit in das Nicht-Ich setzt, noch Thätigkeit in das Nicht-Ich, insofern es Leiden in sich setzt: es setzt überhaupt nicht: (nicht die *Bedingung* wird geläugnet, sondern das *Bedingte*, welches wohl zu merken ist; nicht die Regel der Wechselbestimmung überhaupt, als solche; aber die Anwendung derselben überhaupt auf den gegenwärtigen Fall wird in Anspruch genommen). Wie so eben bewiesen worden.
2) Aber das Ich soll Leiden in sich setzen, und insofern Thätigkeit in das Nicht-Ich, und umgekehrt: laut Folgerung aus den oben schlechthin gesetzten Sätzen.

II.

Im ersten Satze wird geläugnet, was im zweiten behauptet wird.

Beide verhalten sich demnach, wie Negation und Realität. Negation und Realität aber werden vereinigt durch Quantität. Beide Sätze müssen gelten; aber sie müssen beide nur *zum Theil* gelten. Sie müssen so gedacht werden:

1) Das Ich setzt *zum Theil* Leiden in sich, *insofern* es Thätigkeit in das Nicht-Ich setzt; aber es setzt *zum Theil*

nicht Leiden in sich, *insofern* es Thätigkeit in das Nicht-Ich setzt: und umgekehrt.

2) Das Ich setzt nur *zum Theil* Leiden in das Nicht-Ich, insofern es Thätigkeit in das Ich, und *zum Theil nicht* Leiden in das Nicht-Ich, insofern es Thätigkeit in das Ich setzt. (Das würde aufgestelltermaassen heissen: Es wird eine Thätigkeit in das Ich gesetzt, der gar kein Leiden im Nicht-Ich entgegengesetzt wird, und eine Thätigkeit in das Nicht-Ich, der gar kein Leiden im Ich entgegengesetzt wird. Wir wollen diese Art der Thätigkeit vor der Hand *unabhängige* Thätigkeit nennen, bis wir sie näher kennen lernen).

III.

Aber eine solche unabhängige Thätigkeit im Ich und Nicht-Ich widerspricht dem Gesetze des Entgegensetzens, welches jetzt durch das Gesetz der Wechselbestimmung näher bestimmt ist; sie widerspricht also insbesondere dem Begriffe der Wechselbestimmung, der in unserer gegenwärtigen Untersuchung herrschend ist.

Alle Thätigkeit im Ich bestimmt ein Leiden im Nicht-Ich, und umgekehrt: laut des Begriffs der Wechselbestimmung. — Jetzt eben aber ist der Satz aufgestellt:

Eine gewisse Thätigkeit im Ich bestimmt kein Leiden im Nicht-Ich; und eine gewisse Thätigkeit im Nicht-Ich bestimmt kein Leiden im Ich:

Welcher sich zu dem obigen verhält, wie Negation zur Realität. Demnach sind beide zu vereinigen durch Bestimmung, d. i. beide können nur zum Theil gelten.

Der obenstehende Satz, dem widersprochen wird, ist der Satz der Wechselbestimmung. Dieser soll nur zum Theil gelten, d. i. er soll selbst bestimmt, seine Gültigkeit soll durch eine Regel in einen gewissen Umfang eingeschlossen werden.

Oder, um uns auf eine andere Art auszudrücken, die unabhängige Thätigkeit des Ich und des Nicht-Ich ist nur *in einem gewissen Sinne* unabhängig. Dies wird sogleich klar werden. Denn

IV.

Es soll im Ich eine Thätigkeit seyn, die ein Leiden im Nicht-Ich bestimmt, und durch dasselbe bestimmt wird; und umgekehrt, eine Thätigkeit im Nicht-Ich, die ein Leiden im Ich bestimmt, und durch dasselbe bestimmt wird; laut des obigen. Auf diese Thätigkeit und Leiden ist der Begriff der Wechselbestimmung anwendbar.

Es soll zugleich in beiden eine Thätigkeit seyn, die durch kein Leiden des anderen bestimmt wird; wie so eben postulirt worden, um den sich zeigenden Widerspruch lösen zu können.

Beide Sätze sollen bei einander bestehen können; sie müssen demnach durch einen synthetischen Begriff, als in einer und ebenderselben Handlung vereinigt, gedacht werden können. Dieser Begriff aber kann kein anderer seyn, als der der Wechselbestimmung. Der Satz, in welchem beide vereinigt gedacht würden, wäre folgender:

Durch Wechsel-Thun und Leiden (das durch Wechselbestimmung sich gegenseitig bestimmende Thun und Leiden) *wird die unabhängige Thätigkeit; und durch die unabhängige Thätigkeit wird umgekehrt Wechsel-Thun und Leiden bestimmt.*

Wenn dieser Satz sich behaupten sollte, so wäre klar:

1) In welchem Sinne die unabhängige Thätigkeit des Ich, und die des Nicht-Ich sich gegenseitig bestimmten; und in welchem nicht. Sie bestimmen sich nicht unmittelbar; aber sie bestimmen sich mittelbar, durch ihr im Wechsel begriffenes Thun und Leiden.

2) Wie der Satz der Wechselbestimmung zugleich gültig seyn könne, und auch nicht gültig seyn könne. Er ist anwendbar auf Wechsel und unabhängige Thätigkeit; aber er ist nicht anwendbar auf unabhängige Thätigkeit und unabhängige Thätigkeit an sich. Wechsel und unabhängige Thätigkeit stehen unter ihm, nicht aber unabhängige Thätigkeit und unabhängige Thätigkeit an sich.

Wir reflectiren jetzt über den Sinn des oben aufgestellten Satzes.

Es liegen in ihm folgende drei:

1) Durch Wechsel-Thun und Leiden wird eine unabhängige Thätigkeit bestimmt.

2) Durch eine unabhängige Thätigkeit wird ein Wechsel-Thun und Leiden bestimmt.

3) Beide werden gegenseitig durcheinander bestimmt, und es ist gleichgültig, ob man von Wechsel-Thun und Leiden zur unabhängigen Thätigkeit, oder ob man umgekehrt von der unabhängigen Thätigkeit zu Wechsel-Thun und Leiden übergehe.

I.

Den ersten Satz betreffend haben wir zuvörderst zu untersuchen, was es überhaupt heisst: eine unabhängige Thätigkeit wird durch ein Wechsel-Thun bestimmt; dann haben wir ihn auf die vorliegenden Fälle anzuwenden.

1) Durch Wechsel-Thun und Leiden wird überhaupt eine unabhängige Thätigkeit bestimmt. — Es ist erinnert, dass wir damit umgehen, den Begriff der Wechselbestimmung selbst zu bestimmen, d. i. den Umfang seiner Gültigkeit durch eine Regel zu beschränken. *Bestimmung* aber geschieht durch Aufzeigung des Grundes. Sowie der Grund der Anwendung dieses Satzes angegeben wird, wird dieselbe zugleich beschränkt.

Nemlich nach dem Satz der Wechselbestimmung wird unmittelbar, durch das Setzen einer Thätigkeit in dem einen, Leiden in seinem entgegengesetzten gesetzt; und umgekehrt. Nun ist aus dem Satze des Gegensetzens zwar klar, dass, *wenn* überhaupt ein Leiden gesetzt werden soll, dasselbe in das entgegengesetzte des thätigen gesetzt werden müsse: aber die Frage, *warum überhaupt* ein Leiden gesetzt werden soll, und es nicht bei der Thätigkeit in dem einen sein Bewenden haben könne, d. i. warum überhaupt eine Wechselbestimmung vorgehen solle, ist dadurch noch nicht beantwortet. — Leiden und Thätigkeit, *als* solche, sind entgegengesetzt; doch soll unmittelbar durch Thätigkeit Leiden, und umgekehrt, gesetzt

werden; mithin müssen sie, laut des Satzes der Bestimmung, in einem dritten =X auch gleich seyn, (welches dritte den Uebergang vom Leiden zur Thätigkeit, und umgekehrt, möglich machte, ohne dass die Einheit des Bewusstseyns unterbrochen werde, noch in ihr, dass ich so sage, ein *hiatus* entstehe). Dieses dritte ist der ***Beziehungsgrund*** zwischen Thun und Leiden im Wechsel. (§. 3.)

Dieser Beziehungsgrund ist nicht abhängig von der Wechselbestimmung, sondern sie ist von ihm abhängig; er wird nicht möglich durch sie, aber sie wird erst durch ihn möglich. Er wird demnach in der Reflexion zwar ***gesetzt*** durch die Wechselbestimmung, aber als von ihr, und dem, was vermittelst ihrer wechselt, unabhängig.

Er wird ferner in der Reflexion durch den Wechsel ***bestimmt,*** d. i. wenn die Wechselbestimmung gesetzt ist, so wird er in diejenige Sphäre gesetzt, welche die Sphäre der Wechselbestimmung in sich fasst; es wird gleichsam durch ihn ein grösserer Umkreis um den der Wechselbestimmung gezogen, um ihn durch denselben sicher zu stellen. Er füllt die Sphäre der Bestimmung überhaupt, die Wechselbestimmung aber nur einen Theil derselben; wie schon aus dem obigen klar ist, hier aber zum Behuf der Reflexion in Erinnerung gebracht werden muss.

Dieser Grund ist eine Realität; oder, wenn die Wechselbestimmung als Handlung gedacht wird, eine Thätigkeit. — So wird durch Wechselbestimmung überhaupt eine unabhängige Thätigkeit bestimmt.

(Es ist aus dem obigen gleichfalls bekannt, dass der Grund aller Wechselbestimmung die absolute Totalität der Realität ist. Diese darf überhaupt nicht aufgehoben werden, und darum muss dasjenige Quantum derselben, das in einem aufgehoben wird, in sein entgegengesetztes gesetzt werden).

2) Wir wenden diesen allgemeinen Satz an auf die besonderen unter ihm enthaltenen und gegenwärtig vorkommenden Fälle.

a. Vermittelst des Wechselbegriffs der ***Wirksamkeit*** wird

durch ein Leiden des Ich gesetzt eine Thätigkeit des Nicht-Ich. Dieses ist eine von den angezeigten Arten des Wechsels: durch sie soll eine unabhängige Thätigkeit gesetzt und bestimmt seyn.

Die Wechselbestimmung geht aus vom Leiden. Das Leiden *ist* gesetzt; durch und vermittelst des Leidens wird die Thätigkeit gesetzt. Das Leiden ist *in das Ich* gesetzt. Es ist im Begriffe der Wechselbestimmung vollkommen gegründet, dass, *wenn* diesem Leiden eine Thätigkeit entgegengesetzt werden solle, dieselbe in das entgegengesetzte des Ich, in das Nicht-Ich, gesetzt werden müsse. — In diesem Uebergange giebt es allerdings auch, und muss es geben, ein Glied des Zusammenhangs; oder einen Grund, der hier ein Beziehungsgrund ist. Dieser ist bekanntermaassen die Quantität, die ihr selbst im Ich und Nicht-Ich, — in Leiden und Thätigkeit gleich ist. Sie ist der Relationsgrund, den wir aber schicklich den *idealen* Grund nennen können. Also das Leiden im Ich ist der ideale Grund der Thätigkeit des Nicht-Ich. — Das jetzt geprüfte Verfahren war durch die Regel der Wechselbestimmung vollkommen berechtigt.

Eine schwierigere Frage ist folgende: soll denn auch, und warum soll denn überhaupt die Regel der Wechselbestimmung hier angewendet werden? Dass die Thätigkeit in das Nicht-Ich gesetzt werde, wird ohne Bedenken zugestanden, aber warum wird denn überhaupt Thätigkeit gesetzt? Diese Frage muss nicht wieder durch den Satz der Wechselbestimmung, sondern durch den höheren Satz des Grundes beantwortet werden.

Es *ist* in das Ich ein Leiden *gesetzt*, d. i. ein Quantum seiner Thätigkeit ist aufgehoben.

Dieses Leiden oder diese *Verminderung* der Thätigkeit muss *einen Grund* haben: denn das aufgehobene soll ein *Quantum* seyn; jedes Quantum aber wird durch ein anderes Quantum bestimmt, vermöge dessen es weder ein kleineres, noch ein grösseres, sondern gerade

dieses Quantum ist; laut des Satzes der Bestimmung. (§. 3).

Im Ich kann der Grund dieser Verminderung nicht liegen; denn das Ich setzt in sich nur Thätigkeit, und nicht Leiden; es setzt sich bloss als seyend, nicht aber als nicht seyend (§. 1.). Im Ich liegt der Grund nicht; dieser Satz ist kraft des Gegensetzens, nach welchem dem Nicht-Ich zukommt, was dem Ich nicht zukommt (§. 2.), gleichgeltend mit folgendem: Im Nicht-Ich liegt der Grund der Verminderung.

Hier ist nicht mehr von der blossen *Quantität* die Rede, sondern von der *Qualität;* das Leiden wird dem Wesen des Ich, insofern es im Seyn besteht, entgegengesetzt, und nur insofern konnte der Grund desselben nicht in das Ich, sondern musste in das Nicht-Ich gesetzt werden. Das Leiden wird gesetzt als der Realität entgegengesetzte Qualität, als Negation (nicht bloss als ein geringeres Quantum der Thätigkeit: siehe B. in unserem §.). Der Grund einer Qualität aber heisst *Real-Grund.* Eine vom Wechsel unabhängige, für die Möglichkeit desselben schon vorausgesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich ist Real-Grund des Leidens; und diese wird gesetzt, damit wir einen Real-Grund desselben haben. — Es wird also durch den obigen Wechsel gesetzt eine vom Wechsel unabhängige, durch ihn vorausgesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich.

(Theils weil wir hier auf einem der lichten Puncte angekommen sind, von welchen aus man das ganze System sehr bequem übersehen kann; theils auch, um dem dogmatischen Realismus auch auf die kurze Zeit nicht eine Bestätigung zu lassen, die er aus dem obigen Satze ziehen könnte, machen wir nochmals ausdrücklich bemerkbar, dass der Schluss auf einen Real-Grund im Nicht-Ich sich darauf gründe, dass das Leiden im Ich etwas *qualitatives* sey (welches man in der Reflexion auf den blossen Satz der Wirksamkeit allerdings annehmen muss); dass er demnach nicht weiter gelte, als

jene Voraussetzung gelten kann. — So wie wir den zweiten Wechselbegriff, den der Substantialität, untersuchen werden, wird sich zeigen, dass in der Reflexion über ihn das Leiden gar nicht als etwas *qualitatives,* sondern bloss als etwas *quantitatives* gedacht werden könne, als blosse Verminderung der Thätigkeit; dass demnach in dieser Reflexion, wo der Grund wegfällt, auch das begründete wegfällt, und das Nicht-Ich wieder bloss idealer Grund wird. — Dass ich es kurz sage: geht die Erklärung der Vorstellung, d. i. die gesammte speculative Philosophie davon aus, dass das Nicht-Ich als Ursache der Vorstellung, sie als sein Effect gesetzt wird; so ist dasselbe Real-Grund von Allem; es ist schlechthin, weil es ist, und was es ist (das Spinozische Fatum); das Ich selbst ist bloss ein Accidens desselben, und gar nicht Substanz; und wir bekommen den materialen Spinozism, der ein dogmatischer Realismus ist, ein System, das den Mangel der höchsten möglichen Abstraction, der vom Nicht-Ich, voraussetzt, und, da es nicht den letzten Grund aufstellt, völlig ungegründet ist. — Geht im Gegentheil die Erklärung der Vorstellung davon aus, dass das Ich die Substanz derselben, sie aber sein Accidens sey, so ist das Nicht-Ich gar nicht Real-, sondern bloss Ideal-Grund derselben: es hat demnach gar keine Realität ausser der Vorstellung; es ist nicht Substanz, nichts für sich bestehendes, schlechthin gesetztes, sondern ein blosses Accidens des Ich. In diesem Systeme liesse sich für die Einschränkung der Realität im Ich (für die Affection, wodurch eine Vorstellung entsteht), gar kein Grund angeben. Die Untersuchung über denselben ist hier völlig abgeschnitten. Ein solches System wäre ein dogmatischer Idealismus, welcher allerdings die höchste Abstraction vorgenommen hat, und daher vollkommen begründet ist. Dagegen aber ist er unvollständig, weil er nicht alles erklärt, was erklärt werden soll. Demnach ist die wahre Streitfrage des Realismus und

des Idealismus die: welchen Weg man in Erklärung der Vorstellung nehmen solle. Es wird sich zeigen, dass im theoretischen Theile unserer Wissenschaftslehre diese Frage völlig unbeantwortet bleibt, d. i. sie wird dahin beantwortet: beide Wege sind richtig; man ist unter einer gewissen Bedingung genöthigt, den einen, und unter der entgegengesetzten Bedingung den anderen zu gehen; und dadurch wird denn die menschliche, d. h. alle endliche Vernunft in Widerspruch mit sich selbst versetzt, und ist in einem Cirkel befangen. Ein System, in welchem dieses gezeigt wird, ist ein kritischer Idealismus, welchen Kant am consequentesten und vollständigsten aufgestellt hat. Jener Widerstreit der Vernunft mit sich selbst muss gelöst werden, wenn es auch nicht eben in der theoretischen Wissenschaftslehre möglich wäre: und da das absolute Seyn des Ich nicht aufgegeben werden kann, so muss der Streit zum Vortheile der letzten Folgerungsart entschieden werden, ebenso wie im dogmatischen Idealismus (nur mit dem Unterschiede, dass unser Idealismus nicht dogmatisch, sondern praktisch ist; nicht bestimmt, was *ist,* sondern was seyn *solle*). Dies muss aber auf eine solche Art geschehen, dass erklärt werde, was erklärt werden soll; welches der Dogmatism nicht vermochte. Die verminderte Thätigkeit des Ich muss aus dem Ich selbst erklärt werden; der letzte Grund derselben muss in das Ich gesetzt werden. Dies geschieht dadurch, dass das Ich, welches in dieser Rücksicht praktisch ist, gesetzt wird als ein solches, welches den Grund der Existenz des Nicht-Ich, das die Thätigkeit des intelligenten Ich vermindert, in sich selbst enthalten *solle:* eine unendliche Idee, die selbst nicht gedacht werden kann, durch welche demnach das zu erklärende nicht sowohl erklärt, als vielmehr gezeigt wird, *dass* und *warum* es nicht zu erklären sey; der Knoten nicht sowohl gelöst, als in die Unendlichkeit hinaus gesetzt wird.)

Es wurde durch den Wechsel zwischen Leiden des Ich und Thätigkeit des Nicht-Ich eine unabhängige Thätigkeit des letzteren *gesetzt;* sie wird durch ebendenselben Wechsel auch ***bestimmt,*** sie wird gesetzt, um ein im Ich gesetztes Leiden zu begründen; ihr Umfang erstreckt sich demnach auch nicht weiter, als der Umfang des letzteren sich erstreckt. Es giebt gar keine ursprüngliche Realität und Thätigkeit des Nicht-Ich für das Ich, als insofern das letztere leidet. Kein Leiden im Ich, keine Thätigkeit im Nicht-Ich: gilt auch da, wo von dieser Thätigkeit, als von einer vom Begriffe der Wirksamkeit unabhängigen Thätigkeit, welche Real-Grund ist, geredet wird. Selbst das Ding an sich ist nur insofern, inwiefern in das Ich wenigstens die Möglichkeit eines Leidens gesetzt wird: ein Kanon, der erst in dem praktischen Theile seine vollkommene Bestimmung und Anwendbarkeit erhält.

b. Vermittelst des Begriffs der Substantialität wird durch Thätigkeit im Ich ein Leiden in ebendemselben gesetzt und bestimmt. Beide sind im Wechsel begriffen; ihre gegenseitige Bestimmung ist die zweite Art der oben aufgestellten Wechselbestimmung; und auch durch diesen Wechsel soll eine von ihm unabhängige, und in ihm nicht mit begriffene Thätigkeit gesetzt und bestimmt werden.

An sich sind Thätigkeit und Leiden entgegengesetzt; und es kann, wie wir oben gesehen haben, allerdings durch eine und ebendieselbe Handlung, durch welche ein bestimmtes Quantum Thätigkeit in das Eine gesetzt wird, das gleiche Quantum Leiden in sein entgegengesetztes gesetzt werden; und umgekehrt. Aber dass nicht in das entgegengesetzte, sondern in Ein und ebendasselbe durch Eine und ebendieselbe Handlung Thätigkeit und Leiden gesetzt werde, ist widersprechend.

Nun ist zwar dieser Widerspruch schon oben bei Deduction des Begriffs der Substantialität überhaupt

dadurch gehoben, dass das Leiden, an sich und seiner Qualität nach, gar nichts anderes als Thätigkeit, der Quantität nach aber eine mindere Thätigkeit seyn soll als die Totalität; und so liess sich denn im Allgemeinen gar wohl denken, wie eine mindere Quantität an absoluter Totalität gemessen, und dadurch, dass sie derselben an Quantität nicht gleich ist, *als* eine mindere gesetzt werden könne.

Der Beziehungsgrund beider ist jetzt Thätigkeit. Die Totalität sowohl, als die Nicht-Totalität beider, ist Thätigkeit.

Aber auch in das Nicht-Ich wird Thätigkeit, und zwar gleichfalls eine der Totalität nicht gleiche, sondern beschränkte Thätigkeit gesetzt. Es entsteht demnach die Frage: wodurch soll eine beschränkte Thätigkeit des Ich von einer beschränkten Thätigkeit des Nicht-Ich unterschieden werden? Das heisst nichts geringeres, als: wie soll unter diesen Bedingungen Ich und Nicht-Ich überhaupt noch unterschieden werden; denn der Unterscheidungs-Grund des Ich und Nicht-Ich, vermöge dessen das erstere thätig, das andere leidend seyn sollte, ist weggefallen: (ein Punct, welchen nicht zu übersehen man den Leser sehr bittet). *)

Wenn eine solche Unterscheidung nicht möglich ist, ist auch die geforderte Wechselbestimmung nicht möglich: und überhaupt keine von allen abgeleiteten Bestimmungen möglich. Die Thätigkeit des Nicht-Ich wird bestimmt durch das Leiden des Ich; das Leiden des Ich aber wird bestimmt durch die nach der Verminderung übriggebliebene Quantität *seiner* Thätigkeit. Hier wird ja, für die Möglichkeit einer Beziehung auf die absolute Totalität der Thätigkeit des Ich, vorausgesetzt, dass die verminderte Thätigkeit Thätigkeit des Ich, — ebendesselben Ich sey, in welches absolute Totali-

*) Zusatz der 2ten Ausg.

tät gesetzt ist. — Verminderte Thätigkeit ist entgegengesetzt der Totalität derselben: die Totalität aber ist in das Ich gesetzt; also sollte, nach der obigen Regel der Gegensetzung, das entgegengesetzte der Totalität oder die verminderte Thätigkeit in das Nicht-Ich gesetzt werden. Würde sie aber dahin gesetzt, so wäre sie mit der absoluten Totalität durch gar keinen Beziehungsgrund verbunden; die Wechselbestimmung fände nicht statt, und alles bis jetzt abgeleitete würde aufgehoben.

Mithin muss die verminderte Thätigkeit, die als *Thätigkeit überhaupt* auf Totalität nicht beziehbar seyn würde, noch einen Charakter haben, der den Beziehungsgrund abgeben könne; einen solchen, wodurch sie zur Thätigkeit des Ich werde, und schlechthin nicht Thätigkeit des Nicht-Ich seyn könne. Dieser Charakter des Ich aber, der dem Nicht-Ich gar nicht zugeschrieben werden kann, ist das *Setzen schlechthin und ohne allen Grund* (§. 1.). Jene verminderte Thätigkeit müsste demnach *absolut* seyn.

Aber absolut und ohne Grund heisst (§. 3.) gänzlich unbeschränkt; und doch soll jene Handlung des Ich beschränkt seyn. Hierauf ist zu antworten: bloss insofern sie überhaupt ein Handeln ist, und nichts weiter, soll sie durch keinen Grund, durch keine Bedingung beschränkt seyn; es kann gehandelt werden, oder auch nicht; die Handlung an sich geschieht mit absoluter Spontaneität. Aber insofern sie auf ein Object gehen soll, ist sie begrenzt; es konnte nicht gehandelt werden (ohngeachtet der Affection durch das Nicht-Ich, wenn man sich einen Augenblick eine solche ohne Zueignung des Ich durch Reflexion möglich denken will): aber *wenn* einmal gehandelt wird, so *muss* die Handlung eben auf dieses Object gehen, und kann auf kein anderes gehen.

Demnach wird durch die angezeigte Wechselbestimmung eine unabhängige Thätigkeit *gesetzt*. Nemlich die

im Wechsel begriffene Thätigkeit ist selbst unabhängig, aber nicht insofern sie *im Wechsel begriffen* ist, sondern insofern sie *Thätigkeit* ist. Insofern sie in den Wechsel kommt, ist sie eingeschränkt, und insofern ein Leiden.

Diese unabhängige Thätigkeit wird ferner durch den Wechsel, nemlich in der blossen Reflexion, bestimmt. Um den Wechsel möglich zu machen, musste die Thätigkeit als absolut angenommen werden; also es ist aufgestellt — nicht *absolute Thätigkeit überhaupt*, sondern *absolute Thätigkeit, die einen Wechsel bestimmt.* (Sie heisst *Einbildungskraft*, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird). Eine solche aber ist bloss insofern gesetzt, inwiefern ein Wechsel zu bestimmen ist; und ihr Umfang wird demnach durch den Umfang dieses Wechsels selbst bestimmt.

II.

Durch eine unabhängige Thätigkeit wird ein Wechsel-Thun und Leiden bestimmt: dies ist der zweite Satz, den wir zu erörtern haben. Wir haben

1) diesen Satz überhaupt zu erklären, und seine Bedeutung von der des vorhergehenden scharf zu unterscheiden.

In dem vorigen Satze wurde vom Wechsel ausgegangen; er wurde, als geschehend, vorausgesetzt; es war demnach gar nicht von *Form* desselben, als eines blossen Wechsels (eines Uebergehens von einem zum anderen), sondern von der *Materie* desselben, von den im Wechsel begriffenen Gliedern, die Rede. Soll ein Wechsel vorhanden seyn — so wurde oben im allgemeinen gefolgert — so müssen Glieder vorhanden seyn, die verwechselt werden können. Wie sind diese möglich? — und so zeigten wir als den Grund derselben eine unabhängige Thätigkeit auf.

Hier aber wird nicht vom Wechsel aus, sondern von demjenigen aus, was den Wechsel, *als* Wechsel, und seiner blossen Form nach, als ein *Uebergehen* von einem

zum anderen, erst möglich macht, — zum Wechsel fortgegangen. Dort war vom Grunde der *Materie*, hier ist vom Grunde der *Form* des Wechsels die Rede. Auch dieser formale Grund des Wechsels soll eine unabhängige Thätigkeit seyn; und diese Behauptung haben wir hier zu erweisen.

Wir können den Unterscheidungsgrund der Form des Wechsels von seiner Materie noch deutlicher angeben, wenn wir auf unsere eigene Reflexion reflectiren wollen. Im ersten Falle wird der Wechsel als *geschehend* vorausgesetzt; es wird demnach von der Art, *wie* er geschehen möge, völlig abstrahirt, und bloss auf die Möglichkeit der im Wechsel begriffenen Glieder reflectirt. — Der Magnet zieht das Eisen; das Eisen wird vom Magnete gezogen: sind zwei Sätze, die mit einander wechseln, d. i. durch deren einen der andere gesetzt wird. Dies ist vorausgesetztes und *als begründet* vorausgesetztes Factum; und es wird daher nicht gefragt: *wer* einen durch den anderen setze; und *wie* es überhaupt mit dem Setzen eines Satzes durch den anderen zugehe; sondern es wird bloss gefragt: warum unter der Sphäre der Sätze, die, einer statt des anderen, gesetzt werden können, *eben jene beiden* enthalten sind. In beiden muss etwas liegen, das sie geschickt macht, verwechselt werden zu können; dieses, also das Materiale, was sie zu Wechselsätzen macht, ist aufzusuchen.

Im zweiten Falle wird auf das *Geschehen* des Wechsels selbst reflectirt, mithin von den Sätzen, unter denen gewechselt wird, völlig abstrahirt. Die Frage ist nicht mehr die: mit welchem Rechte wird mit *jenen* Sätzen gewechselt; sondern: *wie* wird überhaupt gewechselt. Und da findet sich denn, dass ein intelligentes Wesen ausser dem Eisen und dem Magnete vorhanden seyn müsse, das beide beobachte, die Begriffe beider in seinem Bewusstseyn vereinige, und genöthigt sey, dem einen das entgegengesetzte Prädicat vom Prädicate des anderen (ziehen, gezogen werden) zu geben.

In dem ersten Falle geschieht eine einfache Reflexion über die Erscheinung, — die des Beobachters; im zweiten geschieht eine Reflexion über jene Reflexion, — die des Philosophen über die Art des Beobachtens.

Nachdem nun einmal ausgemacht ist, dass die unabhängige Thätigkeit, welche wir suchen, die Form des Wechsels, nicht aber seine blosse Materie, bestimmen solle; so verhindert uns nichts durch heuristische Methode in unserer Reflexion vom Wechsel auszugehen, indem die Untersuchung dadurch um ein grosses erleichtert wird.

2) Wir wenden jetzt den nunmehr im Allgemeinen erklärten Satz an auf die einzelnen unter ihm enthaltenen Fälle.

a. In dem Wechsel der *Wirksamkeit* wird durch ein Leiden im Ich eine Thätigkeit im Nicht-Ich gesetzt, d. i. es wird eine gewisse Thätigkeit in das Ich *nicht* gesetzt, oder demselben entzogen, und dagegen *gesetzt* in das Nicht-Ich. Um die blosse Form dieses Wechsels rein zu bekommen, müssen wir abstrahiren, sowohl von dem, *was* gesetzt wird, der Thätigkeit, als von den Gliedern, in welche nicht gesetzt, und gesetzt wird, vom Ich und Nicht-Ich; und so bleibt uns als reine Form übrig *ein Setzen durch ein Nicht-Setzen*, oder *ein Uebertragen.* Dies also ist der formale Charakter des Wechsels in der Synthesis der Wirksamkeit: mithin der materiale Charakter der Thätigkeit, welche wechselt (in activer Bedeutung, die den Wechsel vollzieht).

Diese Thätigkeit ist unabhängig von dem Wechsel, der durch sie möglich und von ihr vollzogen wird; und sie wird nicht erst durch ihn möglich.

Sie ist unabhängig von den Gliedern des Wechsels *als solchen;* denn erst durch sie sind es wechselnde Glieder; sie ist es, die dieselben verwechselt. An sich mögen beide auch ohne dieselbe immer seyn; genug, sie sind isolirt, und stehen in keiner Wechselverbindung.

Aber alles Setzen ist der Charakter des Ich; mithin kommt jene Thätigkeit des Uebertragens, für die Möglichkeit einer Bestimmung durch den Begriff der Wirksamkeit, *dem Ich* zu. Das Ich überträgt Thätigkeit in das Nicht-Ich aus dem Ich; hebt also insofern Thätigkeit in sich auf; und das heisst nach dem obigen: es setzt durch Thätigkeit in sich ein Leiden. Inwiefern das Ich thätig ist im Uebertragen der Thätigkeit auf das Nicht-Ich, insofern ist das Nicht-Ich leidend: es *wird* Thätigkeit auf dasselbe übertragen.

(Man lasse sich nicht vor der Zeit dadurch stören, dass dieser Satz aufgestelltermaassen dem ersten Grundsatze, aus welchem nunmehr bei Erörterung des nächstvorhergehenden Satzes eine von allem Wechsel unabhängige Realität des Nicht-Ich (Siehe oben I. 2. a.) gefolgert ist, widerspricht. Genug, er fliesst durch richtige Folgerungen aus erwiesenen Vordersätzen, so gut, als derjenige, dem er widerspricht. Der Vereinigungsgrund beider wird sich zu seiner Zeit ohne alles unser willkürliche Zuthun ergeben).

Man lasse nicht unbemerkt, dass oben gesagt wurde: diese Thätigkeit ist unabhängig von dem Wechsel, der durch sie möglich wird. Es könnte darum doch noch einen anderen geben, der nicht erst durch sie möglich würde.

Mit allen Einschränkungen, die der aufgestellte Satz erleiden dürfte, haben wir durch ihn wenigstens soviel gewonnen, dass das Ich sogar, inwiefern es leidet, *auch* thätig seyn müsse, wenn auch eben nicht *bloss* thätig; und es könnte leicht seyn, dass dieses ein sehr wichtiger Gewinn wäre, der alle Mühe der Untersuchung reichlich belohnte.

b. Im Wechsel der *Substantialität* soll, vermittelst absoluter Totalität, Thätigkeit als begrenzt gesetzt werden: d. i. dasjenige an absoluter Totalität, was durch die Grenze ausgeschlossen wird, wird gesetzt, als durch das Setzen der begrenzten Thätigkeit *nicht* gesetzt, als

in derselben mangelnd; mithin ist der bloss formale Charakter dieses Wechsels ein *Nicht-Setzen* vermittelst eines Setzens. Das mangelnde wird gesetzt in der absoluten Totalität; es wird *nicht* gesetzt in der begrenzten Thätigkeit; es wird gesetzt, *als* nicht gesetzt im Wechsel. Vom Setzen schlechthin, und zwar von einem Setzen der absoluten Totalität wird ausgegangen; laut des oben aufgestellten Begriffs der Substantialität.

Der materiale Charakter derjenigen Handlung, welche diesen Wechsel selbst setzt, muss demnach gleichfalls seyn ein Nicht-Setzen durch ein Setzen; und zwar durch ein absolutes Setzen. Woher das Nicht-gesetzt-*seyn* in der begrenzten Thätigkeit, die dann als schon gegeben betrachtet wird, komme, und was es seyn möge, das dasselbe begründet, davon wird hier gänzlich abstrahirt. Die begrenzte Handlung ist da, das wird vorausgesetzt, und wir fragen nicht darnach, wie sie an sich da seyn möge; wir fragen bloss, wie sie mit der Unbegrenztheit wechseln möge.

Alles Setzen überhaupt, und ganz insbesondere das absolute Setzen kommt dem Ich zu: die Handlung, welche den vorliegenden Wechsel selbst setzt, geht vom absoluten Setzen aus; ist demnach eine Handlung des Ich.

Diese Handlung oder Thätigkeit des Ich ist völlig unabhängig von dem Wechsel, der durch sie erst gesetzt wird. Sie selbst setzt das eine Glied des Wechsels, die absolute Totalität, schlechthin, und vermittelst dieses setzt sie erst das andere Glied desselben, *als verminderte* Thätigkeit; als kleiner, denn die Totalität. Wo die Thätigkeit als solche herkommen möge, davon ist nicht die Frage, denn *als solche* ist sie nicht Glied des Wechsels; bloss als *verminderte* Thätigkeit ist sie dies, und das wird sie erst durch das Setzen der absoluten Totalität und durch die Beziehung darauf.

Die aufgezeigte unabhängige Thätigkeit geht aus vom Setzen; aber das Nicht-Setzen ist es, worauf es eigentlich ankommt: wir können demnach dieselbe inso-

fern *ein Entäussern* nennen. Es wird ein bestimmtes Quantum der absoluten Totalität von der als vermindert gesetzten Thätigkeit ausgeschlossen; als nicht in derselben, sondern als ausser ihr befindlich betrachtet.

Man lasse den charakteristischen Unterschied dieses *Entäusserns* von dem soeben aufgestellten *Uebertragen* nicht unbemerkt. Bei dem letzteren wird allerdings auch etwas aus dem Ich aufgehoben, aber davon wird abstrahirt, und eigentlich bloss darauf reflectirt, dass dasselbe in das entgegengesetzte gesetzt wird. — Hier hingegen wird bloss ausgeschlossen. Ob das ausgeschlossene in etwas anderes gesetzt werde, und welches dies andere seyn möge, das gehört wenigstens hieher nicht.

Der aufgezeigten Thätigkeit des Entäusserns muss ein Leiden entgegengesetzt seyn; und so ist es allerdings, nemlich ein Theil der absoluten Totalität *wird* entäussert; *wird* gesetzt, als nicht gesetzt. Die Thätigkeit hat ein Object; ein Theil der Totalität ist dieses Object. Welchem Substrate der Realität diese Verminderung der Thätigkeit, oder dieses Leiden zukomme, ob dem Ich, oder dem Nicht-Ich, davon ist hier nicht die Frage; und es liegt viel daran, dass man nichts weiter folgere, als das, was aus dem aufgestellten Satze zu folgern ist, und die Form des Wechsels in seiner ganzen Reinheit auffasse.

(Jedes Ding ist, was es ist; es hat diejenigen Realitäten, welche gesetzt sind, so wie dasselbe gesetzt ist: $A = A$ (§. 1.). Es ist irgend etwas ein Accidens desselben, heisst zuvörderst: dieses Etwas ist durch das Setzen desselben nicht gesetzt; es gehört nicht zu dem Wesen desselben, und ist von seinem Urbegriffe auszuschliessen. Diese Bestimmung des Accidens ist es, die wir jetzt erklärt haben. In einem gewissen Sinne wird aber hinwiederum das Accidens dem Dinge zugeschrieben und in dasselbe gesetzt. Was es damit für eine Bewandtniss habe, werden wir zu seiner Zeit gleichfalls sehen.)

III.

Beides, der Wechsel und die von ihm unabhängige Thätigkeit, sollen sich selbst gegenseitig bestimmen. Gerade, wie bisher, haben wir zuvörderst zu untersuchen, wie dieser Satz im allgemeinen heissen möge: und dann ihn auf die besonderen unter ihm enthaltenen Fälle anzuwenden.

1) In der unabhängigen Thätigkeit sowohl, als im Wechsel, haben wir wieder zweierlei unterschieden; wir haben unterschieden die Form des Wechsels von seiner Materie; und nach Maassgabe dieser Unterscheidung eine unabhängige Thätigkeit, welche die erstere bestimmt, von einer anderen, welche in der Reflexion durch die zweite bestimmt wird. Man kann demnach den zu erörternden Satz nicht geradezu so wie er aufgestellt ist, der Untersuchung unterwerfen; denn wenn wir jetzt vom Wechsel reden, ist es zweideutig, ob wir auf die Form desselben oder auf seine Materie Rücksicht nehmen: so auch bei der unabhängigen Thätigkeit. Demnach muss zuvörderst in beiden beides vereinigt werden: das aber kann nicht anders geschehen, als durch die Synthesis der Wechselbestimmung. Mithin müssen in dem aufgestellten Satze wieder folgende drei enthalten seyn:

a. Die von der *Form* des Wechsels unabhängige Thätigkeit bestimmt die von der *Materie* unabhängige, und umgekehrt, d. i. beide bestimmen sich gegenseitig, und sind synthetisch vereinigt.

b. Die *Form* des Wechsels bestimmt die *Materie* desselben, und umgekehrt, d. i. beide bestimmen sich gegenseitig, und sind synthetisch vereinigt. Und nun erst lässt sich der Satz verstehen, und erörtern:

c. Der Wechsel (als synthetische Einheit) bestimmt die unabhängige Thätigkeit (als synthetische Einheit), und umgekehrt, d. i. beide bestimmen sich gegenseitig und sind selbst synthetisch vereinigt.

α. Diejenige Thätigkeit, welche die *Form* des Wechsels, oder den Wechsel *als* solchen bestimmen, von ihm aber

schlechthin unabhängig seyn soll, ist ein *Uebergehen* von einem im Wechsel begriffenen Gliede zum anderen, *als* Uebergehen (nicht etwa als Handlung überhaupt), diejenige, welche die *Materie* desselben bestimmt, ist eine solche, welche dasjenige in die Glieder setzt, was möglich macht, dass von einem zu dem anderen übergegangen werden kann. — Die letztere Thätigkeit giebt das oben gesuchte X, das in beiden Wechselgliedern enthalten ist, und *nur in beiden* enthalten seyn kann, nicht aber in einem einzigen; das es unmöglich macht mit dem Setzen des einen Gliedes (der Realität oder der Negation) sich zu begnügen, sondern uns nöthigt, zugleich das andere zu setzen, weil es die Unvollständigkeit des einen ohne das andere zeigt; — dasjenige, an welchem die Einheit des Bewusstseyns fortläuft und fortlaufen muss, wenn in ihm kein *hiatus* entstehen soll; gleichsam den *Leiter* desselben. Die erstere Thätigkeit ist das Bewusstseyn selbst, insofern es über die Wechselglieder an diesem X fortläuft — Eins ist, ob es gleich seine Objecte, diese Glieder, wechselt, und sie nothwendig wechseln muss, wenn es Eins seyn soll.

Das erstere bestimmt das letztere, würde heissen: das Uebergehen selbst begründet dasjenige, woran es übergeht; durch das blosse Uebergehen wird das Uebergehen möglich. Das letztere bestimmt das erstere, würde heissen: das, woran übergegangen wird, begründet das Uebergehen als Handlung; dadurch, dass jenes gesetzt wird, wird unmittelbar das Uebergehen selbst gesetzt. Beides bestimmt sich gegenseitig, heisst demnach: durch das blosse Uebergehen wird dasjenige in die Wechselglieder gesetzt, vermittelst dessen übergegangen werden kann; und dadurch, dass sie als Wechselglieder gesetzt werden, wird unmittelbar zwischen ihnen gewechselt. Das Uebergehen wird möglich, dadurch, dass es geschieht; und es ist nur insofern möglich, als es wirklich geschieht. Es ist durch sich selbst begründet; es geschieht schlechthin, weil es geschieht, und ist eine absolute Handlung, ohne al-

len Bestimmungsgrund und ohne alle Bedingung ausser ihr selbst. — Der Grund liegt im Bewusstseyn selbst, und nicht ausser demselben, dass es von einem Gliede zum anderen übergeht. Das Bewusstseyn, schlechthin darum, weil es Bewusstseyn ist, muss übergehen; und es würde in ihm ein *hiatus* entstehen, wenn es nicht überginge, schlechthin darum, weil es dann kein Bewusstseyn wäre.

β. Die Form des Wechsels und die Materie desselben sollen sich gegenseitig bestimmen.

Der *Wechsel* wird, wie vor kurzem erinnert worden, von der *durch ihn vorausgesetzten Thätigkeit* dadurch unterschieden, dass man von dieser Thätigkeit (z. B. der einer beobachtenden Intelligenz, welche in ihrem Verstande die Wechselglieder, als zu verwechselnde, setzt) abstrahirt. Man denkt sich die Wechselglieder als wechselnd durch sich selbst; man trägt auf die Dinge über, was vielleicht bloss in uns selbst liegt. Inwiefern diese Abstraction gültig sey oder nicht, wird sich zu seiner Zeit zeigen.

In dieser Hinsicht wechseln die Glieder selbst. Das gegenseitige *Eingreifen* beider in einander ist die *Form;* die *Thätigkeit und das Leiden,* das unmittelbar in diesem Eingreifen und Eingreifen-lassen in beiden vorkommt, ist die *Materie* des Wechsels. Wir wollen sie, um der Kürze willen, das gegenseitige *Verhältniss* der Wechselglieder nennen. Jenes Eingreifen soll das Verhältniss der Glieder bestimmen, d. i. unmittelbar, und durch das blosse Eingreifen, durch das Eingreifen *als solches,* ohne alle weitere Bestimmung, soll das Verhältniss bestimmt werden, und umgekehrt: das Verhältniss der Wechselglieder soll ihr Eingreifen bestimmen, d. i. durch ihr blosses Verhältniss ohne alle weitere Bestimmung ist gesetzt, dass sie in einander eingreifen. Durch ihr blosses Verhältniss, hier als bestimmend *vor* dem Wechsel gedacht, ist schon ihr Eingreifen gesetzt (es ist nicht etwa ein Accidens in ihnen, ohne welches sie auch be-

stehen könnten): und durch ihr Eingreifen, hier als bestimmend vor dem Verhältnisse gedacht, ist zugleich ihr Verhältniss gesetzt. Ihr Eingreifen und ihr Verhältniss ist Eins und Ebendasselbe.

1. Sie verhalten sich so zu einander, dass sie wechseln; und ausser diesem haben sie überhaupt gar kein gegenseitiges Verhältniss. Sind sie nicht gesetzt als wechselnd, so sind sie überhaupt nicht gesetzt.

2. Dadurch, dass zwischen ihnen der blossen Form nach ein Wechsel, überhaupt ein Wechsel gesetzt ist, ist zugleich die Materie dieses Wechsels, d. i. seine Art, die Quantität des durch ihn gesetzten Thuns und Leidens u. s. f., ohne alles weitere Zuthun vollständig bestimmt. — Sie *wechseln* nothwendig und sie wechseln nur auf Eine mögliche, schlechthin dadurch, *dass* sie wechseln, bestimmte Art. — Sind *sie* gesetzt, so ist ein bestimmter Wechsel gesetzt; und ist ein bestimmter Wechsel gesetzt, so sind sie gesetzt. Sie und ein bestimmter Wechsel sind Eins und Ebendasselbe.

γ. Die unabhängige Thätigkeit (als synthetische Einheit) bestimmt den Wechsel (als synthetische Einheit) und umgekehrt, d. i. beide bestimmen sich gegenseitig, und sind selbst synthetisch vereinigt.

Die Thätigkeit, als synthetische Einheit, ist ein absolutes *Uebergehen;* der Wechsel ein absolutes durch sich selbst vollständig bestimmtes *Eingreifen.* Die erstere bestimmt den letzteren, würde heissen: bloss dadurch, dass übergangen wird, wird das Eingreifen der Wechselglieder gesetzt; der letztere bestimmt die erstere, würde heissen: so wie die Glieder eingreifen, muss nothwendig die Thätigkeit von einem zum anderen übergehen. Beide bestimmen sich gegenseitig, heisst: so wie das eine gesetzt ist, ist das andere gesetzt und umgekehrt; von jedem Gliede der Vergleichung kann und muss man zu dem anderen übergehen. Alles ist Eins und Ebendasselbe. — Das Ganze aber ist schlechthin gesetzt; es gründet sich auf sich selbst.

Um diesen Satz einleuchtender zu machen, und seine Wichtigkeit zu zeigen, wenden wir ihn an auf die unter ihm enthaltenen Sätze.

Die die Form des Wechsels bestimmende Thätigkeit bestimmt alles, was im Wechsel vorkommt, und umgekehrt, alles, was im Wechsel vorkommt, bestimmt sie. Der blosse Wechsel seiner Form nach, d. i. das Eingreifen der Glieder in einander, ist nicht möglich, ohne die Handlung des Uebergehens; durch das Uebergehen wird eben das Eingreifen der Wechselglieder gesetzt. Umgekehrt wird durch das Eingreifen der Wechselglieder das Uebergehen gesetzt; so wie sie als eingreifend gesetzt werden, wird nothwendig übergegangen. Kein Eingreifen, kein Uebergehen, kein Uebergehen, kein Eingreifen: beide sind Eins und Ebendasselbe, und bloss in der Reflexion zu unterscheiden. Ferner bestimmt die gleiche Thätigkeit das Materiale des Wechsels; durch das nothwendige Uebergehen werden erst die Wechselglieder, *als solche,* gesetzt, und, da sie *nur* als solche gesetzt sind, überhaupt erst gesetzt; und umgekehrt, so wie die Wechselglieder als solche gesetzt werden, wird die Thätigkeit, welche übergeht und übergehen soll, gesetzt. Man kann demnach ausgehen, von welchem der unterschiedenen Momente man nur will; so wie deren eines gesetzt ist, sind die übrigen drei auch gesetzt. Die das Materiale des Wechsels bestimmende Thätigkeit bestimmt den ganzen Wechsel; sie setzt das, woran übergegangen werden kann, und eben darum übergegangen werden muss, also sie setzt die Thätigkeit der Form und durch sie alles übrige.

Also die Thätigkeit geht in sich selbst zurück vermittelst des Wechsels; und der Wechsel geht in sich selbst zurück vermittelst der Thätigkeit. Alles reproducirt sich selbst, und es ist da kein *hiatus* möglich; von jedem Gliede aus wird man zu allen übrigen getrieben. Die Thätigkeit der Form bestimmt die der Materie, diese die Materie des Wechsels, diese seine Form; die Form

dieses die Thätigkeit der Form u. s. f. Sie sind alle ein und ebenderselbe synthetische Zustand. Die Handlung geht durch einen Kreislauf in sich zurück. Der ganze Kreislauf aber ist schlechthin gesetzt. Er ist, weil er ist, und es lässt sich kein höherer Grund desselben angeben.

Erst im folgenden wird die Anwendung dieses Satzes sich zeigen.

2) Der Satz: der Wechsel, und die bis jetzt als unabhängig von ihm betrachtete Thätigkeit sollen sich gegenseitig bestimmen, ist jetzt anzuwenden auf die besonderen unter ihm enthaltenen Fälle; zuvörderst

a. auf *den Begriff der Wirksamkeit.* — Wir untersuchen die dadurch postulirte Synthesis nach dem soeben aufgestellten Schema: *α*) im Wechsel der Wirksamkeit bestimmt die Thätigkeit der Form die der Materie und umgekehrt, *β*) in ihm bestimmt die Form des Wechsels die Materie desselben und umgekehrt. *γ*) Die synthetisch vereinigte Thätigkeit bestimmt den synthetisch vereinigten Wechsel und umgekehrt: d. i. sie sind selbst synthetisch vereinigt.

α. Die zum Behuf der Möglichkeit des im Begriffe der Wirksamkeit postulirten Wechsels vorauszusetzende Thätigkeit ist der blossen Form nach ein *Uebertragen, ein Setzen durch ein Nicht-Setzen:* dadurch dass (in einer gewissen Rücksicht) *nicht* gesetzt wird, wird (in einer gewissen anderen Rücksicht) *gesetzt.* Durch diese Thätigkeit *der Form* soll die Thätigkeit *der Materie* des Wechsels bestimmt werden. Diese war eine unabhängige Thätigkeit des *Nicht-Ich,* durch welche erst dasjenige Glied, von welchem der Wechsel ausging, ein Leiden im Ich, möglich gemacht wurde. Die letztere wird durch die erstere bestimmt, begründet, gesetzt, heisst offenbar: diese Thätigkeit des Nicht-Ich selbst ist es, welche durch die erstere, vermittelst ihrer Function des Setzens, gesetzt wird; und bloss *insofern* gesetzt wird, als etwas *nicht* gesetzt wird. (Was dieses nicht gesetzte seyn möge, haben wir hier nicht zu untersu-

chen). — Der Thätigkeit des Nicht-Ich wird dadurch eine begrenzte Sphäre vorgeschrieben; und die Thätigkeit der Form ist diese Sphäre. Das Nicht-Ich ist bloss insofern thätig, inwiefern es durch das Ich (welchem die Thätigkeit der Form zukommt), vermöge eines Nicht-Setzens, als thätig gesetzt wird. — Kein Setzen durch ein Nicht-Setzen — keine Thätigkeit des Nicht-Ich. Umgekehrt soll die Thätigkeit der Materie, also die unabhängige Thätigkeit des Nicht-Ich, die Thätigkeit der Form, also das Uebertragen, das Setzen durch ein Nicht-Setzen, begründen und bestimmen. Das heisst nun nach allem obigen offenbar soviel, als: sie soll das Uebergehen, als ein *Ueber*gehen bestimmen, sie soll jenes X setzen, welches die Unvollständigkeit des Einen Gliedes andeute, und dadurch nöthige, dasselbe als *Wechsel*glied, und durch dasselbe noch ein zweites zu setzen, mit welchem es wechsele. Dieses Glied ist das Leiden, *als* Leiden. Demnach begründet das Nicht-Ich das *Nicht*-Setzen; und bestimmt und bedingt dadurch die Thätigkeit der Form. Diese setzt durch ein Nicht-Setzen, und schlechthin nicht anders; aber das Nicht-Setzen steht unter der Bedingung einer Thätigkeit des Nicht-Ich, mithin die ganze postulirte Handlung. Das Setzen durch ein Nicht-Setzen wird in der Sphäre einer Thätigkeit des Nicht-Ich eingeschlossen. — Keine Thätigkeit des Nicht-Ich — kein Setzen durch ein Nicht-Setzen.

(Hier haben wir denn den oben gerügten Widerstreit, nur um ein weniges gemildert, ganz in der Nähe. Das Resultat der ersteren Art zu reflectiren begründet einen dogmatischen Idealismus: *alle Realität des Nicht-Ich ist lediglich eine aus dem Ich übertragene.* Das Resultat der zweiten Art zu reflectiren begründet einen dogmatischen Realismus: *es kann nicht übertragen werden, wenn nicht schon eine unabhängige Realität des Nicht-Ich, ein Ding an sich, vorausgesetzt ist.* Die jetzt aufzustellende Synthesis hat demnach nichts geringeres auf sich, als das,

den Widerstreit zu lösen, und den Mittelweg zwischen Idealismus und Realismus aufzuzeigen).

Beide Sätze sind synthetisch zu vereinigen, d. i. sie sind zu betrachten, als Ein und ebenderselbe. Dies geschieht folgendermaassen: Was im Nicht-Ich Thätigkeit ist, ist im Ich Leiden (kraft des Satzes des Gegensetzens): wir können demnach *Leiden des Ich* statt Thätigkeit des Nicht-Ich setzen. Also — kraft der postulirten Synthesis — im Begriffe der Wirksamkeit sind Leiden des Ich, und Thätigkeit desselben, Nicht-Setzen, und Setzen völlig Eins und Ebendasselbe. In diesem Begriffe sagen die Sätze. das Ich setzt etwas in sich nicht — und — das Ich setzt etwas in das Nicht-Ich, völlig Dasselbe: sie bezeichnen nicht verschiedene, sondern Eine und ebendieselbe Handlung. Keins begründet das andere; noch wird Eins durch das andere begründet: denn beide sind Eins.

Wir reflectiren weiter über diesen Satz. Er enthält in sich folgende: a) Das Ich setzt etwas in sich nicht, d. h. es setzt dasselbe in das Nicht-Ich. b) Das dadurch im Nicht-Ich gesetzte *eben ist es*, welches das im Ich nicht gesetzte *nicht* setzt, oder negirt. Die Handlung läuft in sich selbst zurück: insofern das Ich etwas in sich *nicht* setzen soll, ist es *selbst Nicht-Ich.* Da es aber doch seyn muss, so muss es setzen: und da es nicht in das Ich setzen soll, in das Nicht-Ich setzen. Aber, so scharf dieser Satz auch jetzt bewiesen ist, so fährt der gemeine Menschenverstand dennoch fort, sich gegen denselben zu sträuben. Wir wollen den Grund dieses Widerstrebens aufsuchen, um die Forderungen des gemeinen Menschenverstandes, wenigstens so lange zur Ruhe zu verweisen, bis wir sie durch Aufzeigung ihres Gebiets, in welchem sie herrschen, wirklich befriedigen können.

In den beiden soeben aufgestellten Sätzen liegt offenbar ein Doppelsinn in der Bedeutung des Wortes *Setzen.* Diesen fühlt der gemeine Menschensinn, und

daher sein Widerstreben. — Das Nicht-Ich setzt etwas *nicht* im Ich oder negirt es, heisst: das Nicht-Ich ist für das Ich überhaupt nicht setzend, sondern bloss aufhebend; demnach wird es insofern dem Ich der *Qualität* nach entgegengesetzt, und ist *Real-Grund* einer Bestimmung desselben. — Aber das Ich setzt etwas nicht im Ich, heisst nicht: das Ich ist überhaupt nicht setzend; es ist ja wohl setzend, indem es etwas nicht setzt, es als Negation setzt: — sondern es heisst: es ist nur *zum Theil* nicht setzend. Demnach ist das Ich sich selbst nicht der Qualität, sondern bloss der *Quantität* nach entgegengesetzt; es ist daher bloss der *Ideal-Grund* von einer Bestimmung in sich selbst. — Es setzt etwas in sich *nicht,* und es setzt dasselbe in das Nicht-Ich, ist Eins und Ebendasselbe: das Ich ist demnach von der Realität des Nicht-Ich nicht anders Grund, als es von der Bestimmung in sich selbst, von seinem Leiden, der Grund ist; es ist bloss *Ideal-Grund.*

Dieses nun bloss *idealiter* gesetzte im Nicht-Ich soll *realiter* der Grund eines Leidens im Ich, der Ideal-Grund soll ein Real-Grund werden; und das will der gemeine Menschensinn sich nicht aufdringen lassen.*) — Wir können ihn in eine grosse Verlegenheit setzen, wenn wir das Nicht-Ich, in der Bedeutung, in der er es will; Real-Grund seyn, es auf das Ich ohne alles Zuthun desselben einwirken, es etwa einen Stoff, der ja erst erschaffen seyn müsste, geben lassen; und nun fragen, wie denn der Real-Grund ein Ideal-Grund werden solle? — was er doch werden muss, wenn je ein Leiden im Ich gesetzt werden und durch die Vorstellung zum Bewusstseyn gelangen soll — eine Frage, deren Beantwortung gerade, wie die obige, das unmittelbare Zusammentreffen des Ich und Nicht-Ich voraussetzt, und auf welche er, und alle seine Verfechter uns nie eine gründliche Ant-

*) Statt dessen in der zweiten Ausgabe: „und das kann der dogmatische Hang im Menschen nicht fassen.“

wort geben werden. — Beide Fragen sind durch unsere Synthesis beantwortet; und sie sind nur durch eine Synthesis, — d. i. die eine ist nur durch die andere und umgekehrt — zu beantworten.

Demnach ist der tiefere Sinn der obigen Synthesis folgender: *Ideal- und Real-Grund sind im Begriffe der Wirksamkeit* (mithin überall, denn nur im Begriffe der Wirksamkeit kommt ein Real-Grund vor) *Eins und Ebendasselbe.* Dieser Satz, der den kritischen Idealismus begründet, und durch ihn Idealismus und Realismus vereinigt, will den Menschen nicht eingehen; und dass er ihnen nicht eingehen will, liegt am Mangel der Abstraction.

Nemlich, wenn verschiedene Dinge ausser uns durch den Begriff der Wirksamkeit auf einander bezogen werden, wird — inwiefern auch das mit Recht oder Unrecht, wird sich zu seiner Zeit zeigen — zwischen dem Real-Grunde ihrer Beziehbarkeit, und dem Ideal-Grunde derselben unterschieden. Es soll etwas von unserer Vorstellung unabhängiges in den Dingen an sich seyn, vermittelst dessen sie ohne unser Zuthun in einander eingreifen; dass *wir* sie aber auf einander beziehen, davon soll der Grund in uns liegen, etwa in unserer Empfindung. So setzen wir denn auch unser Ich ausser uns, als ein ohne unser Zuthun, und wer weiss wie, existirendes Ding; und nun soll ohne alles unser Zuthun irgend ein anderes Ding darauf wirken; so wie etwa der Magnet auf ein Stück Eisen.*)

*) Weniger für meine Zuhörer, als für andere — gelehrte, und — philosophische Leser, denen diese Schrift etwa in die Hände fallen sollte, sey folgende Anmerkung. — Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen seyn, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein *Ich* zu halten. Daher haben sie Kant nicht verstanden, und seinen Geist nicht geahndet; daher werden sie auch diese Darstellung, obgleich die Bedingung alles Philosophirens ihr an die Spitze gestellt ist, nicht verstehen. Wer hierüber noch nicht einig mit sich selbst ist, der versteht keine gründliche Philosophie, und er bedarf keine. Die Natur, deren Maschine er ist, wird ihn schon ohne alle

Aber das Ich ist nichts ausser dem Ich, sondern es ist selbst das Ich. Besteht nun das Wesen des Ich bloss und lediglich darin, dass es sich selbst setzt, so ist für dasselbe *sich setzen* und *seyn* Eins und Ebendasselbe. In ihm ist Real-Grund und Ideal-Grund Eins. — Umgekehrt, sich *nicht setzen* und *nicht seyn* ist für das Ich abermals Eins; der Real-Grund und der Ideal-Grund der Negation sind auch Eins. Wird dies theilweise ausgedrückt, so sind die Sätze: das Ich *setzt* irgend etwas *nicht* in sich, und: das Ich *ist* irgend etwas nicht, abermals Eins und Ebendasselbe.

Etwas *ist* im Ich nicht *gesetzt* (realiter) heisst demnach offenbar: das Ich *setzt* es nicht in sich (idealiter), und umgekehrt: das Ich *setzt* etwas nicht in sich, heisst: es ist im Ich nicht gesetzt.

Das Nicht-Ich soll auf das Ich wirken, es soll etwas in demselben aufheben, heisst offenbar: es soll ein Setzen in demselben aufheben; es soll machen, dass das Ich etwas nicht in sich setzt. Wenn das, worauf gewirkt wird, nur wirklich ein *Ich* seyn soll, so ist keine andere Wirkung darauf möglich, als die zu einem Nicht-Setzen in sich.

Umgekehrt, es soll für das Ich ein Nicht-Ich seyn, kann nichts anderes heissen, als das Ich soll Realität in das Nicht-Ich setzen; denn für das Ich giebt es keine andere Realität, und kann es keine andere geben, als eine durch dasselbe gesetzte.

Thätigkeit des Ich, und Nicht-Ich sind Eins und Ebendasselbe, heisst: das Ich kann nur dadurch etwas in

sein Zuthun in allen Geschäften leiten, die er auszuführen hat. Zum Philosophiren gehört Selbstständigkeit: und diese kann man sich nur selbst geben. — Wir sollen nicht ohne Auge sehen wollen; aber sollen auch nicht behaupten, dass das Auge sehe. (Anm. zur 1ten Ausg.)

Es ist bei der ersten Erscheinung dieser Note im Umkreise des Verfassers mannigfaltig über sie gespottet worden, von Einzelnen, die sich durch sie getroffen fühlten. Ich wollte sie gegenwärtig vertilgen; aber ich erinnere mich, dass sie leider noch immer gilt. (Anm. zur 2ten Ausg.)

sich *nicht* setzen, dass es dasselbe in das Nicht-Ich setzt; und nur dadurch etwas in sich setzen, dass es dasselbe in das Nicht-Ich *nicht* setzt. Aber überhaupt setzen muss das Ich, so gewiss es ein Ich ist; nur nicht eben *in sich* setzen. — Leiden des Ich, und Leiden des Nicht-Ich sind auch Eins und Ebendasselbe. Das Ich setzt etwas in sich *nicht*, heisst: dasselbe wird in das Nicht-Ich gesetzt. Thätigkeit und Leiden des Ich sind Eins und Ebendasselbe. Denn insofern es etwas in sich *nicht* setzt, setzt es ebendasselbe in das Nicht-Ich: — Thätigkeit und Leiden des Nicht-Ich sind Eins und Ebendasselbe. Insofern das Nicht-Ich auf das Ich wirken, etwas in demselben aufheben soll, wird durch das Ich das gleiche in dasselbe gesetzt. Und so ist denn die völlige synthetische Vereinigung klärlich dargethan. Keines unter allen den genannten Momenten ist der Grund des anderen; sondern sie sind alle Eins und Ebendasselbe.

Demnach ist die Frage: welches ist der Grund des Leidens im Ich, überhaupt nicht, und am wenigsten durch Voraussetzung einer Thätigkeit des Nicht-Ich, als Dinges an sich, zu beantworten; denn es giebt kein blosses Leiden im Ich. Aber wohl bleibt eine andere Frage übrig, nemlich folgende: welches ist denn der Grund des ganzen soeben aufgestellten Wechsels? Zu sagen: er ist überhaupt schlechthin und ohne allen Grund gesetzt, — und das Urtheil, das ihn als vorhanden setzt, ist ein thetisches Urtheil, — ist nicht erlaubt: denn nur das Ich ist schlechthin gesetzt; im blossen Ich aber liegt kein solcher Wechsel. Aber es ist sogleich klar, dass in der theoretischen Wissenschaftslehre ein solcher Grund unbegreiflich ist, weil er unter dem Grundsatze derselben: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, nicht mit begriffen ist, sondern vielmehr durch denselben vorausgesetzt wird. Mithin müsste ein solcher Grund, wenn er sich dennoch sollte aufzeigen lassen, ausserhalb der Grenze der theoretischen Wissenschaftslehre liegen.

Und so ist denn der kritische Idealismus, der in unserer Theorie herrscht, bestimmt aufgestellt. Er ist dogmatisch gegen den dogmatischen Idealismus und Realismus, indem er beweist, dass weder die blosse Thätigkeit des Ich der Grund der Realität des Nicht-Ich, noch die blosse Thätigkeit des Nicht-Ich der Grund des Leidens im Ich sey; in Absicht der Frage aber, deren Beantwortung ihm aufgelegt wird, welches denn der Grund des zwischen beiden angenommenen Wechsels sey, bescheidet er sich seiner Unwissenheit, und zeigt, dass die Untersuchung hierüber ausserhalb der Grenzen der Theorie liege. Er geht in seiner Erklärung der Vorstellung weder von einer absoluten Thätigkeit des Ich, noch des Nicht-Ich, sondern von einem Bestimmtseyn aus, das zugleich ein Bestimmen ist, weil im Bewusstseyn unmittelbar nichts anderes enthalten ist, noch enthalten seyn kann. Was diese Bestimmung wieder bestimmen möge, bleibt in der Theorie gänzlich unentschieden; und durch diese Unvollständigkeit werden wir denn auch über die Theorie hinaus in einen praktischen Theil der Wissenschaftslehre getrieben.

Zugleich ist der oft gebrauchte Ausdruck: *verminderte, eingeschränkte, begrenzte* Thätigkeit des Ich völlig klar. Es wird dadurch eine Thätigkeit bezeichnet, die auf etwas im Nicht-Ich, auf ein *Object* geht; also ein objectives Handeln. Das Handeln des Ich überhaupt, oder das Setzen desselben ist gar nicht begrenzt, und kann nicht begrenzt werden; aber sein Setzen *des Ich* wird begrenzt, dadurch, dass es ein Nicht-Ich setzen muss.

β. Die Form des blossen Wechsels im Begriffe der Wirksamkeit und die Materie desselben bestimmen sich gegenseitig.

Wir haben im obigen den blossen Wechsel überhaupt von der von ihm unabhängigen Thätigkeit nur vermittelst der Reflexion unterscheidbar gefunden. Wird das Wechseln in die Glieder des Wechsels selbst gesetzt, so ist von der Thätigkeit abstrahirt, und der Wechsel

wird bloss an sich, und *als* Wechsel betrachtet. Welche Betrachtungsart die richtige, oder ob vielleicht keine von beiden, allein angewendet, richtig sey, wird sich zu seiner Zeit zeigen.

Im Wechsel, als solchem, lässt sich abermals die Form desselben von seiner Materie unterscheiden. Die Form des Wechsels ist das blosse gegenseitige Eingreifen der Wechselglieder in einander, als solches. Die Materie ist dasjenige in beiden, welches macht, dass sie gegenseitig eingreifen können, und müssen. — Die charakteristische Form des Wechsels in der Wirksamkeit ist ein *Entstehen durch ein Vergehen* (ein Werden durch ein Verschwinden). — (Es ist hier, welches wohl zu merken, gänzlich zu abstrahiren von der Substanz, auf welche gewirkt wird, vom Substrate des Vergehens, und demnach von aller *Zeitbedingung*. Wird dieses gesetzt, so wird *in Beziehung auf dasselbe* das entstehende freilich in die Zeit gesetzt. Aber davon, so hart dies der Einbildungskraft auch ankommen möge, muss abstrahirt werden, denn die Substanz kommt nicht in den Wechsel: bloss das in sie *eintretende*, und das durch das eintretende *verdrängte* und *aufgehobene* kommen in den Wechsel; und es ist bloss die Rede von dem, was in den Wechsel kommt, insofern es darein kommt. Z. B X vernichtet — X: — X war freilich *vorher* da, *ehe* es vernichtet wurde; soll es als existirend betrachtet werden, so muss es allerdings in die vorhergehende Zeit, und X im Gegensatze in die folgende Zeit gesetzt werden. Aber es soll ja eben nicht als existirend, sondern als *nicht existirend* gedacht werden. Aber die Existenz von X und die Nicht-Existenz von — X sind schlechterdings nicht zu verschiedenen Zeiten, sondern sie sind in *demselben Momente*. Sie sind demnach, wenn sonst nichts da ist, das uns nöthigt den Moment in eine *Reihe* von Momenten zu setzen, gar nicht in der Zeit). Die Materie des zu untersuchenden Wechsels ist *wesentliches Entgegenseyn* (Incompatibilität der Qualität nach).

Die Form dieses Wechsels soll seine Materie bestimmen, heisst: weil und inwiefern die Glieder des Wechsels sich gegenseitig aufheben, sind sie wesentlich entgegengesetzt. Das (wirkliche) gegenseitige Aufheben bestimmt den Umkreis des wesentlichen Entgegenseyns. Heben sie sich nicht auf, so sind sie sich nicht wesentlich entgegen (*essentialiter opposita*). — Dies ist ein Paradoxon, gegen welches sich abermals der soeben angezeigte Misverstand erhebt. Nemlich man wird auf den ersten Anschein glauben, hier werde von einem zufälligen auf ein wesentliches geschlossen; aus dem gegenwärtigen Aufheben könne man zwar auf das wesentliche Entgegenseyn schliessen; nicht aber umgekehrt aus dem wesentlichen Entgegenseyn auf das gegenwärtige Aufheben: dafür müsse noch eine Bedingung hinzukommen, nemlich der unmittelbare Einfluss beider aufeinander (z. B. bei Körpern, die Anwesenheit in dem gleichen Raume). Beide wesentlich entgegengesetzten könnten ja isolirt, und ausser aller Verbindung seyn; dann würden sie nicht minder entgegengesetzt seyn, und darum sich doch nicht aufheben. — Die Quelle dieses Misverstandes, so wie das Mittel ihn zu heben, wird sich sogleich zeigen.

Die Materie dieses Wechsels soll seine Form bestimmen, heisst: das wesentliche Entgegengesetztseyn bestimmt das gegenseitige Aufheben; nur unter der Bedingung, dass die Glieder wesentlich entgegengesetzt sind, und insofern sie es sind, können sie sich gegenseitig aufheben. — Wird das gegenwärtige Aufheben zwar in die Sphäre des Entgegengesetztseyns überhaupt gesetzt, soll es aber dieselbe nur nicht etwa ausfüllen, sondern nur unter ihr eine engere Sphäre, deren Grenzlinie die hinzukommende Bedingung des wirklichen Einflusses bestimmte: so wird jeder ohne Bedenken diesen Satz zugeben, und das paradoxe dabei könnte bloss das seyn, dass wir ihn erst ausdrücklich aufstellten. Aber

Materie des Wechsels und Form desselben sollen sich

gegenseitig bestimmen, d. h. aus dem blossen Entgegenseyn soll das gegenseitige Aufheben, also auch das Eingreifen, der unmittelbare Einfluss, — und aus dem gegenseitigen Aufheben soll das Entgegenseyn folgen. Beides ist Eins und Ebendasselbe: sie sind an sich entgegengesetzt, oder — sie heben sich gegenseitig auf. Ihr Einfluss und ihr wesentliches Entgegengesetztseyn ist Eins und Ebendasselbe.

Wir reflectiren noch weiter über dieses Resultat. Das, was durch die vorgenommene Synthesis eigentlich zwischen die Wechselglieder gesetzt ist, ist die Nothwendigkeit ihrer Verbindung: jenes X, welches die Unvollständigkeit eines von beiden zeigt, und nur in beiden enthalten seyn kann. Die Möglichkeit, ein Seyn an sich von einem Seyn im Wechsel abzusondern, wird geläugnet: beide sind gesetzt als Wechselglieder, und sind ausser dem Wechsel gar nicht gesetzt. — Es wird von realem Entgegenseyn auf das Entgegensetzen, oder ideale Entgegenseyn gefolgert, und umgekehrt: reales Entgegenseyn, und ideales sind Eins und Ebendasselbe. — Der Anstoss, den der gemeine Menschenverstand daran nimmt, verschwindet, sobald man sich erinnert, dass das eine Glied des Wechsels das Ich ist, dem nichts entgegen *ist*, als was es sich entgegen*setzt;* und das selbst keinem entgegen *ist,* dem es sich nicht entgegen*setzt.* Das jetzige Resultat ist demnach unter einer anderen Gestalt gerade das vorige.

γ. In der Wirksamkeit bestimmen sich gegenseitig die Thätigkeit, als synthetische Einheit gedacht, und der Wechsel, als synthetische Einheit gedacht, und machen selbst eine synthetische Einheit aus.

Die Thätigkeit, als synthetische Einheit, können wir ein *mittelbares Setzen**) (das letztere Wort im bejahenden Sinne gebraucht — ein Setzen der Realität vermittelst eines Nicht-Setzens derselben) nennen; der blosse

*) Ein vermitteltes Beilegen. (Zusatz der 2. Ausg.)

Wechsel, als synthetische Einheit, besteht in der *Identität des wesentlichen Entgegenseyns und realen Aufhebens.*

1. Durch die erstere wird der letztere bestimmt, heisst: die *Mittelbarkeit* des Setzens (auf welche es hier eigentlich ankommt) ist die Bedingung und der Grund davon, dass das wesentliche Entgegenseyn und das reale Aufheben völlig Eins und Ebendasselbe sind; weil, und inwiefern das Setzen ein mittelbares ist, sind Entgegenseyn und Aufheben identisch. —

a. Fände ein *unmittelbares* Setzen der Glieder, welche wechseln sollen, statt, so wären Entgegenseyn und Aufheben verschieden. Setzet, die Wechselglieder seyen A und B. Setzet, A sey zuvörderst = A und B = B, hernach aber, d. i. einer bestimmten Quantität nach, sey A auch gleich — B, und B gleich — A: so könnten gar wohl beide ihrer ersten Bedeutung nach gesetzt seyn, ohne dass sie sich dadurch aufhöben. Von dem, worin sie entgegengesetzt wären, würde abstrahirt; sie wären demnach nicht, als wesentlich entgegengesetzt (deren Wesen in dem blossen Entgegengesetztseyn besteht) und sich gegenseitig aufhebend gesetzt, weil sie *unmittelbar*, eins von dem anderen unabhängig, gesetzt wären. Aber dann wären sie auch nicht als blosse Wechselglieder, sondern als Realität an sich (A = A. §. 1.) gesetzt. Wechselglieder können nur *mittelbar* gesetzt werden; A ist gleich — B, und schlechthin nichts weiter; und B ist gleich — A, und schlechthin nichts weiter; und aus dieser Mittelbarkeit des Setzens folgt das wesentliche Entgegenseyn, und das gegenseitige Aufheben, und die Identität beider. Denn

b. wenn A bloss als das Gegentheil von B gesetzt ist, und gar keines anderen Prädicates fähig ist, und B bloss als das Gegentheil von A, und gar keines anderen Prädicates fähig (auch nicht des Prädicates *eines Dinges,* welches die noch nicht zu strenger Abstraction gewöhnte Einbildungskraft einzumischen stets bereit ist), mithin A nicht anders als real zu setzen ist, als dass B nicht — und B nicht

anders, als dass A nicht gesetzt werde: so besteht ja offenbar ihr gemeinschaftliches Wesen darin, dass jedes durch das Nicht-Setzen des anderen gesetzt werde, also im *Entgegenseyn*; und — wenn von einer thätigen Intelligenz, welche setzt, abstrahirt, und bloss auf die Wechselglieder reflectirt wird — darin, dass sie sich gegenseitig aufheben. Ihr wesentliches Entgegenseyn, und ihr gegenseitiges Aufheben sind demnach insofern identisch, inwiefern jedes Glied bloss durch das Nicht-Setzen des anderen, und schlechthin nicht anders gesetzt wird.

Dies ist nun, laut des obigen, der Fall mit dem Ich und Nicht-Ich. Das Ich (hier als absolut thätig betrachtet) kann auf das Nicht-Ich bloss dadurch Realität übertragen, als es dieselbe in sich *nicht* setzt; und umgekehrt in sich nur dadurch Realität übertragen, dass es dieselbe in das Nicht-Ich nicht setzt. (Dass der letztere Punct der oben aufgestellten absoluten Realität des Ich nicht widerspreche, wird sich bei einer näheren Bestimmung desselben ergeben; und ist zum Theil auch schon hier klar: es ist von einer *übertragenen*, und von gar keiner *absoluten* Realität die Rede.) Das Wesen derselben, insofern sie wechseln sollen, besteht demnach lediglich darin, dass sie entgegengesetzt sind, und einander gegenseitig aufheben. Demnach:

Die *Mittelbarkeit* des Setzens (wie sich inskünftige zeigen wird, das Gesetz des Bewusstseyns: *kein Subject, kein Object, kein Object, kein Subject*), und sie allein, begründet das wesentliche Entgegenseyn des Ich und des Nicht-Ich, und dadurch alle Realität des Nicht-Ich sowohl, als des Ich — inwiefern die letztere eine bloss *als* gesetzt gesetzte, ideale seyn soll; denn die absolute bleibt dabei unverloren; sie ist im *Setzenden*. Sie soll, so weit wir in unserer Synthesis vorgerückt sind, nicht wiederum durch dasjenige, was durch sie begründet wird, begründet werden; noch kann sie es nach dem gesetzlichen Verfahren mit dem Satze des Grundes. In den aufgestellten Stücken demnach, in der Realität des Nicht-Ich, und der idealen des Ich, liegt der Grund jener Mittelbarkeit nicht. Er

müsste also im absoluten Ich liegen; und diese Mittelbarkeit müsste selbst absolut, d. i. durch und in sich selbst begründet seyn.

Diese, hier ganz richtige, Folgerungsart führt auf einen neuen, noch abstracteren Idealism, als der vorige es war. In dem vorigen wurde eine an sich gesetzte Thätigkeit aufgehoben durch die Natur und das Wesen des Ich. Sie, die an sich gar wohl mögliche Thätigkeit, wurde schlechthin und ohne allen weiteren Grund aufgehoben; und dadurch wurde ein Object, und ein Subject, u. s. f. möglich. In jenem Idealismus entwickelten sich die Vorstellungen, *als* solche, auf eine uns gänzlich unbekannte und unzugängliche Art aus dem Ich; etwa wie in einer consequenten, d. i. in einer bloss idealistischen prästabilirten Harmonie.

In dem gegenwärtigen Idealismus hat die Thätigkeit überhaupt ihr Gesetz unmittelbar in sich selbst: sie ist eine mittelbare, und schlechthin keine andere, absolut darum, weil sie es ist. Es wird demnach gar keine Thätigkeit im Ich aufgehoben; die mittelbare ist vorhanden, und eine unmittelbare soll es überhaupt nicht geben. Aus der Mittelbarkeit dieser Thätigkeit aber lässt sich alles übrige — Realität des Nicht-Ich, und insofern Negation des Ich, Negation des Nicht-Ich, und insofern Realität des Ich vollkommen erklären. Hier entwickeln sich die Vorstellungen aus dem Ich nach einem bestimmten und erkennbaren Gesetze seiner Natur. Für sie lässt sich ein Grund anführen, nur nicht für das Gesetz.

Dieser letztere Idealismus hebt nothwendig den ersteren auf, weil er das, was jenem unerklärlich war, wirklich aus einem höheren Grunde erklärt. Der erstere Idealismus lässt sich sogar idealistisch widerlegen. Der Grundsatz eines solchen Systems würde heissen: ***Das Ich ist endlich, schlechthin weil es endlich ist.***

Ob nun gleich ein solcher Idealismus höher hinauf steigt, so steigt er doch nicht so hoch, als man steigen soll; bis zum schlechthin Gesetzten und Unbedingten. Zwar soll

eine Endlichkeit schlechthin gesetzt seyn; aber alles Endliche ist, vermöge seines Begriffes, begrenzt durch sein Entgegengesetztes: und absolute Endlichkeit ist ein sich selbst widersprechender Begriff.

Ich nenne zum Unterschiede jenen ersten Idealismus, der etwas an sich gesetztes aufhebt, den *qualitativen*; den letzteren, der sich ursprünglich eine beschränkte Quantität setzt, den *quantitativen.*

2. Dadurch, dass das Wesen der Wechselglieder in dem blossen Entgegenseyn besteht, wird die Mittelbarkeit des Setzens bestimmt; nur unter Bedingung des ersteren ist sie möglich. Wenn das Wesen der Wechselglieder noch in etwas anderem besteht, als im blossen Entgegenseyn, so ist sogleich klar, dass durch das Nicht-Setzen des einen seinem ganzen Wesen nach noch gar nicht das andere seinem ganzen Wesen nach gesetzt sey; und umgekehrt. Besteht ihr Wesen aber in nichts anderem, so können sie, wenn sie gesetzt werden sollen, nur mittelbar gesetzt werden; wie aus dem soeben gesagten erhellet.

Hier aber wird das wesentliche Entgegenseyn, das Entgegenseyn an sich, als Grund der Mittelbarkeit des Setzens aufgestellt. Das erstere ist schlechthin, und lässt sich nicht weiter erklären; die letztere ist durch die erstere begründet.

So wie die erstere Folgerungsart einen quantitativen Idealismus, so stellt diese einen quantitativen Realismus auf, der wohl zu unterscheiden ist von dem oben aufgestellten qualitativen Realismus. In ihm geschieht durch ein unabhängig vom Ich in sich selbst Realität habendes Nicht-Ich ein Eindruck auf das Ich, wodurch die Thätigkeit desselben zum Theil zurückgedrängt wird; der bloss quantitative Realist bescheidet hierüber sich seiner Unwissenheit, und erkennt an, dass das Setzen der Realität in das Nicht-Ich für das Ich erst nach dem Gesetze des Grundes geschehe; aber er behauptet *das reale Vorhandenseyn einer Einschränkung des Ich*, ohne alles eigne Zuthun des Ich selbst; weder durch absolute Thätigkeit, wie der qualitative Idealist, noch nach einem in seiner Natur liegenden Gesetze, wie

der quantitative Idealist behauptet. Der qualitative Realist behauptet die vom Ich unabhängige Realität eines ***bestimmenden;*** der quantitative, die vom Ich unabhängige Realität einer blossen ***Bestimmung.*** Es ist eine Bestimmung im Ich da, deren Grund nicht in das Ich zu setzen ist; das ist ihm Factum: über den Grund derselben ***an sich*** ist ihm die Untersuchung abgeschnitten, d. i. die Bestimmung ist für ihn schlechthin und ohne allen Grund da. Er muss allerdings nach dem in ihm selbst liegenden Gesetze des Grundes dieselbe auf etwas im Nicht-Ich, als Real-Grund, beziehen; aber er weiss, dass dieses Gesetz bloss in ihm liegt, und wird dadurch nicht getäuscht. — Es fällt sogleich jedem in die Augen, dass dieser Realismus kein anderer ist, als der oben unter dem Namen des kritischen aufgestellte Idealismus, wie denn auch Kant keinen anderen aufgestellt hat, als diesen, noch auf der Stufe der Reflexion, auf welche er sich gestellt hatte, einen anderen aufstellen konnte, noch wollte *).

Von dem soeben beschriebenen quantitativen Idealismus ist der jetzt aufgestellte Realismus dadurch unterschieden, dass zwar beide eine Endlichkeit des Ich annehmen; aber

*) Kant erweist die Idealität der Objecte aus der vorausgesetzten Idealität der Zeit und des Raumes: wir werden umgekehrt die Idealität der Zeit und des Raumes aus der erwiesenen Idealität der Objecte erweisen. Er bedarf idealer Objecte, um Zeit und Raum zu füllen; wir bedürfen der Zeit und des Raumes, um die idealen Objecte stellen zu können. Daher geht unser Idealismus, der aber gar kein dogmatischer, sondern ein kritischer ist, um einige Schritte weiter, als der seinige.

Es ist hier weder der Ort zu zeigen, was sich übrigens handgreiflich zeigen lässt, dass Kant sehr wohl auch das *wusste,* was er ***nicht sagte;*** noch der, die Gründe anzugeben, warum er nicht alles sagen konnte noch wollte, was er wusste. Die hier aufgestellten und aufzustellenden Principien liegen offenbar den seinigen zum Grunde, wie jeder sich überzeugen kann, der sich mit dem *Geiste* seiner Philosophie (die doch wohl Geist haben dürfte) vertraut machen will. Dass er in seinen Kritiken die Wissenschaft nicht, sondern nur die Propädeutik derselben aufstellen wolle, hat er einige Mal gesagt; und es ist schwer zu begreifen, warum seine Nachbeter nur dieses ihm nicht haben glauben wollen. (Anm. der 1. Ausg.)

der erstere eine schlechthin gesetzte, der letztere eine zufällige, die sich aber auch nicht weiter erklären lässt. Der quantitative Realismus hebt den quantitativen *), als ungegründet und überflüssig, auf, dadurch, dass er ohne ihn, freilich mit dem gleichen Fehler, vollkommen erklärt, was durch ihn erklärt werden sollte: das Vorhandenseyn eines Objects im Bewusstseyn. Mit dem gleichen Fehler, sage ich: nemlich er kann schlechterdings nicht erklären, wie eine reale Bestimmung eine ideale, wie eine *an sich* vorhandene Bestimmung eine Bestimmung *für das setzende Ich* werden möge. — Es ist jetzt freilich gezeigt, wie durch das wesentliche Entgegengesetztseyn die Mittelbarkeit des Setzens bestimmt und begründet werde; aber wodurch wird denn das Setzen überhaupt begründet? *Wenn* gesetzt werden soll, so kann freilich nur mittelbar gesetzt werden; aber das Setzen an sich ist doch eine absolute Handlung des in dieser Function schlechthin unbestimmten und unbestimmbaren Ich. Mithin wird dieses System durch die schon oft angedeutete Unmöglichkeit des Ueberganges vom begrenzten zum unbegrenzten gedrückt. Der (eben geschilderte) **) Idealismus hat mit dieser Schwierigkeit nicht zu kämpfen, denn er hebt den Uebergang überhaupt auf; dagegen aber wird er durch einen offenbaren Widerspruch, dass er nemlich schlechthin ein endliches setzt, vernichtet. — Es ist zu erwarten, dass unsere Untersuchung gerade den Gang nehmen werde, wie oben; und dass durch synthetische Vereinigung beider Synthesen sich ein *kritischer* quantitativer Idealism als Mittelweg zwischen beiden Erklärungsarten zeigen werde.

3. Die Mittelbarkeit des Setzens und das wesentliche Entgegenseyn bestimmen sich gegenseitig; beide füllen Eine und ebendieselbe Sphäre aus und sind Eins. Es ist sogleich klar, wie dies gedacht werden müsse, um als möglich ge-

*) qualitativen. (Anm. der 2. Ausg.)

**) *Marginalzusatz des Verf.*

dacht werden zu können; nemlich *Seyn* und *Gesetztseyn*, ideales und reales Verhältniss, Entgegensetzen und Entgegengesetztseyn müssen Eins und Ebendasselbe seyn. Ferner ist sogleich klar, unter welcher Bedingung dies möglich ist: nemlich wenn das im Verhältniss gesetzte und das setzende Eins und Ebendasselbe, d. i. wenn das im Verhältniss gesetzte das Ich ist. — Das Ich soll mit irgend einem X, das insofern nothwendig ein Nicht-Ich seyn muss, in dem Verhältnisse stehen, dass es nur durch das Nicht-Gesetztseyn des anderen gesetzt seyn soll, und umgekehrt. Nun steht das Ich, so gewiss es ein Ich ist, nur insofern in einem gewissen Verhältniss, als es sich setzt, als stehend in diesem Verhältnisse. Also ist, vom Ich gebraucht, völlig gleich, ob man sagt: es *wird* in dieses Verhältniss *gesetzt*, oder: es *setzt sich* in dieses Verhältniss. Es kann nur insofern darein versetzt werden *(realiter)*, als es sich darein setzt *(idealiter)*: und es kann sich nur insofern darein setzen, als es darein versetzt wird; weil durch das blosse, schlechthin gesetzte Ich ein solches Verhältniss nicht gesetzt ist, sondern es demselben vielmehr widerspricht.

Wir entwickeln noch deutlicher den wichtigen Inhalt unserer Synthesis. — Es ist — immer unter Voraussetzung des zu Anfange unseres §. aufgestellten Hauptsatzes des gesammten theoretischen Verfahrens, aus welchem Hauptsatze wir alles bisherige entwickelt haben; aber auch unter keiner anderen Voraussetzung — es ist, sage ich, Gesetz für das Ich, Ich sowohl als Nicht-Ich nur mittelbar zu setzen: d. i. das Ich bloss durch Nichtsetzen des Nicht-Ich, und das Nicht-Ich bloss durch Nichtsetzen des Ich. (Das Ich ist in jedem Falle, mithin schlechthin, das *setzende*, wovon aber in unserer gegenwärtigen Untersuchung abstrahirt wird; das *gesetzte* ist es nur unter der Bedingung, dass das Nicht-Ich gesetzt werde, als nicht gesetzt; dass es negirt werde.) — In gemeinerer Sprache ausgedrückt: das Ich, so wie es hier betrachtet wird, ist bloss das Gegentheil des Nicht-Ich und nichts weiter; und das Nicht-Ich bloss das Gegentheil des Ich und nichts wei-

ter. Kein Du, kein Ich; kein Ich, kein Du. Wir wollen um der Deutlichkeit willen schon von jetzt an, in *dieser* Rücksicht, aber auch in keiner anderen, das Nicht-Ich *Object,* das Ich *Subject* nennen; ob wir gleich das passende dieser Benennungen hier noch nicht zeigen können. Das von diesem Wechsel unabhängige Nicht-Ich soll nicht Object, und das von ihm unabhängige Ich nicht Subject genannt werden. — Also Subject ist das, was nicht Object ist, und weiter hat es bis jetzt gar kein Prädicat; und Object ist das, was nicht Subject ist, und weiter hat es bis jetzt auch kein Prädicat.

Legt man dieses Gesetz, ohne weiter nach einem Grunde zu fragen, der Erklärung der Vorstellung zum Grunde, so bedarf man zuvörderst keiner Einwirkung des Nicht-Ich, die der qualitative Realist annimmt, um das im Ich vorhandene Leiden zu begründen; — dann bedarf man selbst dieses Leidens (Affection, Bestimmung) nicht, das der quantitative Realist annimmt, zum Behuf seiner Erklärung. — Nehmet an, das Ich müsse überhaupt setzen, kraft seines Wesens; ein Satz, den wir in der folgenden Hauptsynthesis erweisen werden. Nun kann es nur setzen entweder das Subject oder das Object, und beide nur mittelbar. Es soll das Object setzen; — dann hebt es nothwendig das Subject auf, und es entsteht in ihm ein Leiden, es bezieht dieses Leiden nothwendig auf einen Real-Grund im Nicht-Ich, und so entsteht die Vorstellung von einer vom Ich unabhängigen Realität des Nicht-Ich. — Oder es setzt das Subject, so hebt es nothwendig das gesetzte Object auf, und es entsteht abermals ein Leiden, welches aber auf eine Thätigkeit des Subjects bezogen wird, und die Vorstellung von einer vom Nicht-Ich unabhängigen Realität des Ich erzeugt; (die Vorstellung von einer Freiheit des Ich, welche in unserer gegenwärtigen Folgerungsart allerdings eine *bloss vorgestellte* Freiheit ist.) — So ist, von dem Mittelgliede aus, wie es kraft der Gesetze der Synthesis allerdings geschehen soll, das (ideale) Leiden des Ich und die (ideale)

unabhängige Thätigkeit des Ich sowohl, als des Nicht-Ich, vollkommen erklärt und begründet.

Da aber das aufgestellte Gesetz offenbar eine ***Bestimmung*** (der Thätigkeit des Ich, *als* solcher) ist, so muss es einen *Grund* haben, und die Wissenschaftslehre hat den Grund desselben aufzuzeigen. Nun lässt sich, wenn man nicht durch eine neue Synthesis ein Mittelglied einschiebt, wie man doch soll, der Grund nur in den *diese Bestimmung zunächst begrenzenden* Momenten, dem *Setzen* des Ich oder seinem *Leiden*, suchen. Das erstere nimmt als Bestimmungsgrund an der quantitative Idealist, welcher jenes Gesetz zum Gesetze des Setzens überhaupt macht; das zweite der quantitative Realist, der es aus dem Leiden des Ich ableitet. Nach dem ersten ist jenes Gesetz ein subjectives und ideales, das seinen Grund bloss im Ich hat; nach dem zweiten ein objectives und reales, das seinen Grund nicht im Ich hat. — Wo es ihn haben möge, oder ob es überhaupt einen habe, darüber ist die Untersuchung abgeschnitten. Freilich muss die als unerklärlich aufgestellte Affection des Ich auf eine sie bewirkende Realität im Nicht-Ich bezogen werden; aber das geschieht bloss zur Folge von einem erklärbaren, und eben durch die Affection erklärten Gesetze im Ich.

Es ist das Resultat unserer soeben aufgestellten Synthesis, dass beide Unrecht haben; dass jenes Gesetz weder ein bloss subjectives und ideales, noch ein bloss objectives und reales sey, sondern dass der Grund desselben *im Object und Subject zugleich liegen müsse.* Wie er aber in beiden liege, darüber ist die Untersuchung vor der Hand abgeschnitten, und wir bescheiden uns hierüber unserer Unwissenheit; und das ist denn der kritische quantitative Idealismus, dessen Aufstellung wir oben versprachen. Da jedoch die oben gegebene Aufgabe noch nicht vollständig gelöst ist, und wir noch mehrere Synthesen vor uns haben, so dürfte wohl in der Zukunft sich etwas bestimmteres über diese Art der Begründung sagen lassen.

b. Ebenso, wie wir den Begriff der Wirksamkeit behandelt haben, behandeln wir jetzt den Begriff der Substantialität;

wir vereinigen synthetisch die Thätigkeit der Form und der Materie; — dann die Form des blossen Wechsels mit der Materie desselben; — und endlich die dadurch entstandenen synthetischen Einheiten mit einander.

α. Zuvörderst die Thätigkeit der Form und der Materie. (In welchem Sinne diese Ausdrücke hier gebraucht werden, wird aus dem obigen als bekannt vorausgesetzt.)

Die Hauptsache, worauf es bei diesem Momente sowohl, als bei allen folgenden, eigentlich ankömmt, ist, das *Charakteristische* der Substantialität richtig und bestimmt aufzufassen.

Die Thätigkeit der Form in diesem besonderen Wechsel ist nach dem obigen ein Nicht-Setzen durch ein absolutes Setzen: das Setzen eines etwas als *nicht gesetzt*, durch das Setzen eines anderen als *gesetzt:* Negation durch Affirmation. — Das Nichtgesetzte soll also doch gesetzt werden, es soll gesetzt werden, als nicht gesetzt. Es soll demnach nicht überhaupt *vernichtet* werden, wie im Wechsel der Wirksamkeit; sondern nur *ausgeschlossen* werden aus einer bestimmten Sphäre. Es ist demnach nicht durch das *Setzen überhaupt* negirt, sondern nur durch ein *bestimmtes* Setzen. Durch dieses Setzen, das in dieser seiner Function bestimmt, mithin als objective Thätigkeit auch bestimmend ist, muss das (als gesetzt) *gesetzte* gleichfalls bestimmt, d. h. es muss in eine bestimmte Sphäre gesetzt werden, als dieselbe ausfüllend. Und so lässt sich einsehen, wie durch ein solches Setzen ein anderes gesetzt werden könne, als *nicht* gesetzt; es wird nur *in diese Sphäre* nicht gesetzt, und eben dadurch in sie nicht gesetzt, oder von ihr ausgeschlossen, weil das in sie gesetzte dieselbe *ausfüllen* soll. — Durch diese Handlung nun wird das ausgeschlossene noch gar nicht in eine bestimmte Sphäre gesetzt; seine Sphäre bekommt dadurch schlechthin kein anderes Prädicat, als ein negatives; es ist *nicht diese* Sphäre. Was für eine es seyn möge, oder ob es überhaupt eine bestimmte Sphäre sey, bleibt dadurch allein gänzlich

unausgemacht. — Also: ***der bestimmte Charakter der formalen Thätigkeit bei der Wechselbestimmung durch Substantialität ist ein Ausschliessen von einer bestimmten, erfüllten, und insofern Totalität*** (des darin enthaltenen) ***habenden Sphäre.***

Die Schwierigkeit dabei ist offenbar die, dass das ausgeschlossene = B allerdings gesetzt, und nur in der Sphäre von A *nicht* gesetzt; die Sphäre von A aber als absolute Totalität gesetzt seyn soll, woraus folgen würde, dass B überhaupt nicht gesetzt seyn könne. Mithin muss die Sphäre von A gesetzt seyn als Totalität und als Nicht-Totalität zugleich. Sie ist gesetzt als Totalität in Beziehung auf A; sie ist gesetzt als Nicht-Totalität in Beziehung auf das ausgeschlossene B. Nun aber ist die Sphäre von B selbst nicht bestimmt; sie ist bloss negativ bestimmt, als die Sphäre Nicht-A. A würde mithin, wenn auf alles Rücksicht genommen wird, gesetzt als bestimmter, und insofern totaler, vollständiger Theil eines unbestimmten, und insofern nicht vollständigen Ganzen. Das Setzen einer solchen ***höheren, beide, die bestimmte und unbestimmte, in sich fassenden Sphäre*** wäre diejenige Thätigkeit, durch welche die soeben aufgestellte formale Thätigkeit möglich würde; mithin die Thätigkeit ***der Materie,*** die wir suchen.

(Es sey gegeben das bestimmte Stück Eisen = C, welches sich fortbewegt. Ihr setzt das Eisen schlechthin, wie es durch seinen blossen Begriff (vermöge des Satzes A = A §. 1) gesetzt ist = A, als absolute Totalität, und findet in der Sphäre desselben die Bewegung = B nicht; ihr schliesst demnach, durch das Setzen von A, B aus seiner Sphäre aus. Doch hebt ihr die Bewegung des Stücks Eisen = C nicht auf, ihr wollt ihre Möglichkeit gar nicht schlechthin läugnen: also ihr setzt sie ausser der Sphäre von A in eine unbestimmte Sphäre, weil ihr gar nicht wisst, unter welcher Bedingung, und aus welchem Grunde das Stück Eisen = C sich bewegen möge. Die Sphäre A ist Totalität des Eisens, und

ist es doch auch nicht, denn die Bewegung von C, das doch auch Eisen ist, ist darunter nicht mit befasst. Ihr müsst demnach um beide Sphären eine höhere ziehen, die beides, bewegtes und unbewegtes Eisen, in sich fasse. Insofern das Eisen diese höhere Sphäre erfüllt, ist es Substanz (nicht insofern es die Sphäre A als solche erfüllt, wie man gewöhnlich irrig dafür hält; in dieser Rücksicht ist es Ding an sich); Bewegung und Nicht-Bewegung sind seine Accidenzen. Dass ihm die Nicht-Bewegung in einem anderen Sinne zukomme, als die Bewegung, und worauf das sich gründe, werden wir zu seiner Zeit sehen.)

Die Thätigkeit der Form bestimmt die der Materie, würde heissen: bloss insofern etwas von der absoluten Totalität ausgeschlossen, und als nicht enthalten in ihr gesetzt wird, kann eine umfassendere, aber unbestimmte Sphäre gesetzt werden; nur unter Bedingung des wirklichen Ausschliessens ist eine höhere Sphäre möglich; kein Ausschliessen, keine umfassendere Sphäre: d. h. kein Accidens im Ich, kein Nicht-Ich. Der Sinn dieses Satzes ist sogleich klar, und wir setzen bloss einige Worte über seine Anwendung hinzu. — Das Ich ist ursprünglich gesetzt, als *sich setzend;* und das *Sich-setzen* füllt insofern die Sphäre seiner absoluten Realität aus. Setzt es ein Object, so ist dieses objective Setzen auszuschliessen aus jener Sphäre, und in die entgegengesetzte des *Sich-nicht-setzens* zu setzen. Ein Object setzen, und — sich nicht setzen, ist gleichbedeutend. Von dieser Handlung geht das gegenwärtige Raisonnement aus; es behauptet: das Ich setzt ein Object, oder es schliesst etwas von sich aus, schlechthin weil es ausschliesst, und aus keinem höheren Grunde: durch dieses Ausschliessen nun wird erst die höhere Sphäre des *Setzens überhaupt* (davon abstrahirt, ob das Ich oder ein Nicht-Ich gesetzt werde) möglich. — Es ist klar, dass diese Folgerungsart idealistisch ist, und mit dem oben aufgestellten quantitativen Idealismus, nach wel-

chem das Ich etwas als ein Nicht-Ich setzt, schlechthin, weil es dasselbe setzt, zusammentrifft. In einem solchen Systeme müsste demnach der Begriff der Substantialität gerade so erklärt werden, wie er soeben erklärt worden ist. — Es wird ferner im allgemeinen hier klar, dass das *Sich-setzen* in doppelter Beziehung der Quantität vorkomme; einmal als absolute Totalität; einmal als bestimmter Theil einer unbestimmten Grösse. Dieser Satz dürfte in der Zukunft höchst wichtige Folgen haben. — Ferner ist klar, dass durch die Substanz nicht das *dauernde,* sondern das *allumfassende* bezeichnet werde. Das Merkmal des dauernden kommt der Substanz nur in einer sehr abgeleiteten Bedeutung zu.

Die Thätigkeit der Materie bestimmt und bedingt die der Form — würde heissen: die umfassendere Sphäre, als eine umfassendere (mithin mit den ihr untergeordneten Sphären des Ich und Nicht-Ich) ist schlechthin gesetzt; und dadurch wird erst das Ausschliessen, als wirkliche Handlung des Ich (unter einer noch hinzukommenden Bedingung), möglich. — Es ist klar, dass diese Folgerungsart auf einen Realismus führt, und zwar auf einen qualitativen Realismus. Ich und Nicht-Ich sind, als entgegengesetzte, gesetzt: das Ich ist überhaupt *setzend;* dass es unter einer gewissen Bedingung, wenn es nemlich das Nicht-Ich *nicht* setzt, *sich setzt,* ist zufällig und bestimmt durch den Grund des Setzens überhaupt, der nicht im Ich liegt. — Das Ich ist in dieser Folgerungsart ein vorstellendes Wesen, das sich nach der Beschaffenheit der Dinge an sich richten muss.

Aber keine Folgerungsart von beiden soll gelten, sondern beide sollen gegenseitig durcheinander modificirt werden. Weil das Ich einiges von sich ausschliessen soll, soll eine höhere Sphäre seyn und gesetzt werden, und weil eine höhere Sphäre ist, und gesetzt ist, muss das Ich einiges von sich ausschliessen. Kürzer: es ist ein Nicht-Ich, weil das Ich sich einiges entgegensetzt; und das Ich setzt einiges sich entgegen, weil ein Nicht

Ich ist, und gesetzt wird. Keins begründet das andere, sondern beides ist eine und ebendieselbe Handlung des Ich, die bloss in der Reflexion unterschieden werden kann. — Es ist sogleich klar, dass dieses Resultat gleich sey dem oben aufgestellten Satze: der Ideal- und Real-Grund sind Eins und Ebendasselbe, und aus ihm sich erläutern lasse; dass demnach durch das gegenwärtige Resultat ebenso wie durch den genannten Satz der kritische Idealismus aufgestellt werde.

β. Die Form des Wechsels in der Substantialität, und die Materie desselben sollen sich gegenseitig bestimmen.

Die *Form des Wechsels* besteht im gegenseitigen Ausschliessen und Ausgeschlossenwerden der Wechselglieder durcheinander. Wird A gesetzt, als absolute Totalität, so wird B aus der Sphäre desselben ausgeschlossen, und gesetzt in die unbestimmte, aber bestimmbare Sphäre B. — Umgekehrt, so wie B gesetzt wird (auf B als gesetzt, reflectirt wird), wird A ausgeschlossen aus der absoluten Totalität; nemlich die Sphäre A ist nun nicht mehr absolute Totalität, sondern sie ist zugleich mit B Theil einer unbestimmten, aber bestimmbaren Sphäre. — Das letztere ist wohl zu merken und richtig aufzufassen, denn darauf kommt alles an. — Also die Form des Wechsels ist gegenseitiges Ausschliessen der Wechselglieder von der absoluten Totalität.

(Setzet Eisen überhaupt und an sich; so habt ihr einen bestimmten vollständigen Begriff, der seine Sphäre füllt. Setzet das Eisen sich fortbewegend; so habt ihr ein Merkmal, das in jenem Begriffe nicht liegt, und demnach von ihm ausgeschlossen ist. Wie ihr aber diese Bewegung doch dem Eisen zuschreibt; so ist der vorher bestimmte Begriff des Eisens nicht mehr bestimmt, sondern bloss bestimmbar; es fehlt in ihm eine Bestimmung, die ihr zu seiner Zeit als Anziehbarkeit durch den Magnet bestimmen werdet.)

Die *Materie des Wechsels* anbelangend, ist sogleich klar, dass in der Form desselben, wie sie soeben dar-

gelegt worden, unbestimmt bleibt, welches die eigentliche Totalität sey. Soll B ausgeschlossen werden, so füllt die Sphäre von A die Totalität; soll im Gegentheil B gesetzt werden, so füllen beide Sphären, die von B und von A die zwar unbestimmte, aber bestimmbare Totalität. (Dass auch die letztere Sphäre des A und B noch zu bestimmen sey, davon wird hier gänzlich abstrahirt.) Diese Unbestimmtheit kann nicht bleiben. Die Totalität in beider Rücksicht ist Totalität. Hat nun nicht jede noch ausser diesem ein anderes Merkmal, wodurch sie von einander zu unterscheiden sind, so ist der ganze postulirte Wechsel unmöglich; denn dann ist die Totalität Eins, und es ist nur Ein Wechselglied; mithin überhaupt kein Wechsel. (Fasslicher, aber weniger stringent! — Denkt euch als Zuschauer dieses wechselseitigen Ausschliessens. Wenn ihr die zwiefache Totalität nicht unterscheiden könnt, zwischen welcher der Wechsel schwebt, so ist für euch kein Wechsel. Ihr könnt sie aber nicht unterscheiden, wenn nicht ausser beiden, insofern sie nichts als Totalität sind, irgend ein X liegt, nach welchem ihr euch orientirt.) Mithin wird zum Behuf der Möglichkeit des postulirten Wechsels die ***Bestimmbarkeit*** der Totalität, als solcher, vorausgesetzt; es wird vorausgesetzt, dass man beide Totalitäten an irgend etwas unterscheiden könne; und diese Bestimmbarkeit ***ist die Materie des Wechsels,*** dasjenige, woran der Wechsel fortläuft, und wodurch einzig und allein er fixirt wird.

(Wenn ihr das Eisen, etwa so wie es durch die gemeine Erfahrung ohne gelehrte Kenntniss der Naturlehre gegeben ist, an sich, d. h. isolirt, und ausser aller euch bemerkbaren Verbindung mit etwas ausser demselben, unter anderen auch als beharrlich an seinem Orte setzt: so gehört die Bewegung nicht in den Begriff desselben, und ihr habt, wenn es euch in der Erscheinung als sich fortbewegend gegeben wird, ganz recht, wenn ihr diese Bewegung auf etwas ausser demselben bezieht.

Aber wenn ihr denn doch die Bewegung dem Eisen zuschreibt, worin ihr gleichfalls recht habt, so ist jener Begriff nicht mehr vollständig, und ihr habt in dieser Rücksicht ihn weiter zu bestimmen, und z. B. die Anziehbarkeit durch den Magnet in seinen Umfang zu setzen. — Das macht einen Unterschied. Wenn ihr von dem ersten Begriffe ausgeht, so ist die ***Beharrlichkeit am Orte*** dem Eisen ***wesentlich,*** und nur die ***Bewegung*** in ihm ist ***zufällig;*** geht ihr aber von dem zweiten Begriffe aus, so ist die ***Beharrlichkeit sowohl zufällig,*** als die ***Bewegung;*** denn die erstere steht gerade so unter der Bedingung der Abwesenheit, als die letztere unter der Bedingung der Anwesenheit eines Magnets. Ihr seyd also desorientirt, wenn ihr nicht einen Grund angeben könnt, warum ihr vom ersten, und nicht vom zweiten Begriffe oder umgekehrt, ausgehen musstet; d. i. im allgemeinen, wenn sich nicht auf irgend eine Art bestimmen lässt, auf welche Totalität man zu reflectiren habe: ob auf die schlechthin gesetzte und bestimmte, oder auf die durch diese und das ausgeschlossene entstandene bestimmbare, oder auf beide.)

(***Die Form des Wechsels bestimmt seine Materie,*** würde heissen: das gegenseitige Ausschliessen ist es, welches die Totalität in dem eben aufgestellten Sinne bestimmt, d. i. welches andeutet, welche von beiden möglichen Totalitäten absolute Totalität sey, und von welcher ausgegangen werden müsse. Dasjenige, welches ein anderes von der Totalität ausschliesst, ist, insofern es ausschliesst, die Totalität; und umgekehrt; und weiter giebt es gar keinen Bestimmungsgrund derselben. — Wird durch das schlechthin gesetzte A ausgeschlossen B, so ist ***insofern*** A Totalität; und wird auf B reflectirt, und demnach A nicht als Totalität betrachtet, so ist ***insofern*** A + B, das an sich unbestimmt ist, die bestimmbare Totalität. Bestimmtes oder bestimmbares ist Totalität, nachdem man es nun nimmt. — Zwar scheint in diesem Resultate nichts neues, sondern gerade das, was wir

vor der Synthesis vorher auch wussten, gesagt zu seyn; aber vorher hatten wir doch Hoffnung, irgend einen Bestimmungsgrund zu finden. Durch das gegenwärtige Resultat aber wird diese Hoffnung völlig abgeschnitten; seine Bedeutung ist negativ, und es sagt uns: es ist überhaupt gar kein Bestimmungsgrund möglich, als durch Relation.)

(Im vorigen Beispiel kann man von dem schlechthin gesetzten Begriffe des Eisens ausgehen, so ist die Beharrlichkeit am Orte dem Eisen wesentlich; oder von dem bestimmbaren Begriffe desselben, so ist sie ein Accidens. Beides ist recht, je nachdem man es nimmt, und es lässt hierüber sich gar keine bestimmende Regel geben. Der Unterschied ist lediglich relativ.)

Die Materie des Wechsels bestimmt seine Form, würde heissen: die Bestimmbarkeit der Totalität, im erklärten Sinne, *die demnach gesetzt ist,* da sie etwas anderes bestimmen soll (d. i. die Bestimmung ist wirklich möglich, und es giebt irgend ein X, nach welchem sie geschieht, mit dessen Aufsuchung wir es aber hier nicht zu thun haben), bestimmt das gegenseitige Ausschliessen. Eins von beiden, entweder das bestimmte, oder das bestimmbare, ist absolute Totalität, und das andere ist es dann nicht; und es giebt daher auch ein absolutes Ausgeschlossene, dasjenige, welches durch jene Totalität ausgeschlossen wird. Ist z. B. das bestimmte — absolute Totalität, so ist das dadurch ausgeschlossene das *absolut* ausgeschlossene. — Also — das ist das Resultat der gegenwärtigen Synthesis — es giebt einen *absoluten Grund* der Totalität, und dieselbe ist *nicht* lediglich relativ.

(Im obigen Beispiele: — es ist nicht gleichgültig, ob man von dem bestimmten Begriffe des Eisens, oder von dem bestimmbaren Begriffe desselben ausgehen, und ob man die Beharrlichkeit am Orte für ein wesentliches desselben oder für etwas zufälliges halten wolle. Gesetzt es müsste, aus irgend einem Grunde, von dem bestimmten

Begriffe des Eisens ausgegangen werden, so ist nur die Bewegung ein absolutes Accidens, nicht aber die Beharrlichkeit.)

Keins von beiden soll das andere, sondern beide sollen sich gegenseitig bestimmen, heisst: — um ohne lange Umschweife zur Sache zu kommen — absoluter und relativer Grund der Totalitäts-Bestimmung sollen Eins und Ebendasselbe seyn; die Relation soll absolut, und das absolute soll nichts weiter seyn, als eine Relation.

Wir suchen dieses höchst wichtige Resultat deutlich zu machen. Durch die Bestimmung der Totalität wird zugleich das ausschliessende bestimmt, und umgekehrt: das ist auch eine Relation, aber über sie ist keine Frage. Die Frage ist, welche von beiden möglichen Bestimmungsarten ist anzunehmen und festzusetzen. Hierauf wurde im ersten Gliede geantwortet: keine von beiden; es giebt hierbei gar keine bestimmte Regel, als die: nimmt man die eine an, so kann man insofern die andere nicht annehmen, und umgekehrt; *welche* von beiden aber man annehmen solle, darüber lässt sich nichts festsetzen. Im zweiten Gliede wurde geantwortet: es ist eine von beiden anzunehmen, und es muss darüber eine Regel geben. Welches aber diese Regel sey, musste natürlich unentschieden bleiben, weil *Bestimmbarkeit,* nicht aber *Bestimmung,* der Bestimmungsgrund des auszuschliessenden seyn sollte.

Beide Sätze werden durch den gegenwärtigen vereinigt; es wird demnach durch ihn behauptet: es sey allerdings eine Regel, aber nicht eine solche, die eine von beiden Bestimmungsarten, sondern die beide, *als gegenseitig durcheinander zu bestimmend,* aufstelle. — Keine einzelne von den bis jetzt als solche betrachteten ist die gesuchte Totalität, sondern beide gegenseitig durcheinander bestimmt machen erst diese Totalität. Also — *von einer Relation beider Bestimmungsarten,* der durch Relation, und der absoluten, ist die Rede; und durch diese Relation wird erst die gesuchte Tota-

lität aufgestellt. Nicht A soll die absolute Totalität seyn, auch nicht A + B, sondern A bestimmt durch A + B. Das bestimmbare soll durch das bestimmte, das bestimmte soll durch das bestimmbare bestimmt werden; und die hieraus entstehende Einheit ist die Totalität, welche wir suchen. — Es ist klar, dass dieses das Resultat unserer Synthesis seyn musste; aber es ist etwas schwerer zu verstehen, was dadurch gesagt werden möge.

Das bestimmte und das bestimmbare sollen sich gegenseitig bestimmen, heisst offenbar: die Bestimmung des zu bestimmenden besteht eben darin, dass es ein bestimmbares sey. Es ist *ein bestimmbares,* und weiter nichts; darin besteht sein ganzes Wesen. — Diese Bestimmbarkeit nun ist die gesuchte Totalität, d. h. die Bestimmbarkeit ist ein bestimmtes Quantum, sie hat ihre Grenzen, über welche hinaus keine Bestimmung weiter statt findet; und innerhalb dieser Grenzen liegt alle mögliche Bestimmbarkeit.

Wir wenden dieses Resultat an auf den vorliegenden Fall, und es wird sogleich alles klar seyn. — Das Ich setzt *sich.* Darin besteht die schlechthin gesetzte Realität desselben; die Sphäre dieser Realität ist erschöpft, und enthält daher absolute Totalität (der schlechthin gesetzten Realität des Ich). Das Ich setzt *ein Object.* Nothwendig muss dieses objective Setzen ausgeschlossen werden aus der Sphäre des Sich-setzens des Ich. Doch soll dieses objective Setzen dem Ich zugeschrieben werden; und dadurch erhalten wir dann die Sphäre A + B als (bis jetzt unbegrenzte) Totalität der Handlungen des Ich. — Nach der gegenwärtigen Synthesis sollen beide Sphären sich gegenseitig bestimmen: A giebt, was es hat, absolute Grenze; A + B giebt, was es hat, Gehalt. Und nun ist das Ich setzend ein Object, und dann nicht das Subject; oder das Subject, und dann nicht ein Object, — insofern es *sich setzt,* als setzend nach dieser Regel. Und so fallen beide Sphären in einander, und füllen

erst vereint eine einzige *begrenzte* Sphäre aus; und insofern besteht die Bestimmung des Ich *in der Bestimmbarkeit durch Subject und Object.*

Bestimmte Bestimmbarkeit ist die Totalität, die wir suchten, und eine solche nennt man eine *Substanz.* — Keine Substanz ist als solche möglich, wenn nicht erst aus dem schlechthin gesetzten, hier aus dem Ich, das *nur sich* setzt, herausgegangen, d. i. wenn nicht etwas von demselben ausgeschlossen wird, hier ein gesetztes Nicht-Ich, oder ein Object. — Aber die Substanz, die als solche nichts weiter als Bestimmbarkeit, aber doch eine bestimmte, fixirte, festgesetzte Bestimmbarkeit seyn soll, bleibt unbestimmt, und ist keine Substanz (nichts *all*umfassendes), wenn sie nicht wieder durch das schlechthin gesetzte bestimmt wird, hier durch das *Sichsetzen.* Das Ich *setzt sich* als *sich setzend* dadurch, dass es das Nicht-Ich ausschliesst, oder *das Nicht-Ich setzend,* dadurch, dass es sich ausschliesst. — *Sich setzen* kommt hier zweimal vor; aber in sehr verschiedener Rücksicht. Durch das erstere wird ein *unbedingtes,* durch das letztere ein *bedingtes* und durch ein Ausschliessen des Nicht-Ich bestimmbares Setzen bezeichnet.

(Die Bestimmung des Eisens an sich sey *Beharrlichkeit am Orte*, so ist die Veränderung des Orts dadurch ausgeschlossen; und das Eisen ist insofern *nicht Substanz,* denn es ist *nicht bestimmbar.* Nun aber soll die Veränderung des Ortes dem Eisen zugeschrieben werden. Dies ist nicht möglich in der Bedeutung, dass die Beharrlichkeit am Orte dadurch ganz aufgehoben würde, denn dann würde das Eisen selbst, so wie es gesetzt ist, dadurch aufgehoben; mithin die Veränderung des Ortes dem Eisen nicht zugeschrieben, welches der Forderung widerspricht. Also die Beharrlichkeit kann nur zum Theil aufgehoben werden, und die Veränderung des Ortes wird durch die Beharrlichkeit bestimmt und begrenzt, d. i. die Orts-Veränderung findet nur statt in der Sphäre einer gewissen Bedingung (etwa der Anwe-

senheit eines Magnets), und findet nicht statt ausser dieser Sphäre. Ausser dieser Sphäre findet wiederum statt die Beharrlichkeit. — Wer sieht nicht, dass Beharrlichkeit hier in zwei sehr verschiedenen Bedeutungen vorkomme? — das eine Mal *unbedingt*, das zweite Mal *bedingt* durch die Abwesenheit eines Magnets.)

Um in Anwendung des oben aufgestellten Grundsatzes weiter fortzugehen: — so wie A + B bestimmt ist durch A, ist B selbst bestimmt, denn es gehört in den Umfang des nunmehr bestimmten bestimmbaren; und A ist nun selbst, wie eben gezeigt worden, ein bestimmbares. Insofern nun B selbst bestimmt ist, kann auch durch dasselbe A + B bestimmt werden, und da eine absolute Relation statt finden — nur sie, die gesuchte Totalität ausfüllen soll, so *muss* es dadurch bestimmt werden. *Mithin wird*, wenn A + B gesetzt, und insofern A unter die Sphäre des bestimmbaren gesetzt ist, *A + B hinwiederum bestimmt durch B.*

Dieser Satz wird sogleich klar werden, wenn wir ihn auf den vorliegenden Fall anwenden. — Das Ich soll etwas von sich ausschliessen: dies ist die bisher als das erste Moment des ganzen in der Untersuchung begriffenen Wechsels betrachtete Handlung. Ich folgere weiter, — und da ich hier im Gebiete des Grundes bin, so habe ich das Recht weiter zu folgern — soll das Ich jenes etwas von sich ausschliessen, so muss dasselbe in ihm, vor dem Ausschliessen, d. i. *unabhängig* von dem Ausschliessen gesetzt seyn; also es ist, da wir keinen höheren Grund anführen können, schlechthin gesetzt. Gehen wir von diesem Puncte aus, so ist *das Ausschliessen des Ich* etwas in dem schlechthin gesetzten, insofern es das ist, nicht gesetztes, und muss aus der Sphäre desselben ausgeschlossen werden; es ist ihm nicht wesentlich. Es ist dem Objecte, wenn dasselbe gleich auf eine uns völlig unbegreifliche Art in dem Ich (für das mögliche Ausschliessen) gesetzt, und insofern allerdings ein Object seyn soll, *zufällig*, dass es *ausgeschlossen*, und,

— wie sich ferner ergeben wird, zur Folge dieses Ausschliessens *vorgestellt* wird. Es wäre an sich, — nicht ausser dem Ich, aber im Ich, — ohne dieses Ausschliessen vorhanden. Das Object überhaupt (hier B) ist das bestimmte: das Ausgeschlossenseyn durch das Subject (hier B + A) ist das bestimmbare. Das Object kann ausgeschlossen seyn oder auch nicht, und bleibt in dem obigen Sinne immer Object. — Hier kommt das Gesetztseyn des Objects zweimal vor; aber wer sieht nicht, in welchen verschiedenen Bedeutungen? — einmal *unbedingt*, und schlechthin; einmal *unter Bedingung eines Ausgeschlossenseyns durch das Ich.*

(Aus dem als beharrlich gesetzten Eisen soll die Bewegung ausgeschlossen werden. Die Bewegung war im Eisen, laut seines Begriffs, nicht gesetzt, sie soll jetzt vom Eisen ausgeschlossen werden; sie muss demnach unabhängig von diesem Ausschliessen gesetzt, und zwar, in Rücksicht auf das Nichtgesetztseyn durch das Eisen, schlechthin gesetzt seyn. [Das heisst — fasslicher, aber weniger stringent: — soll man die Bewegung dem Eisen entgegensetzen, so muss sie schon bekannt seyn. Durch das Eisen aber soll sie nicht bekannt seyn. Mithin ist sie anderwärts her bekannt; und, da wir hier auf gar nichts weiter Rücksicht nehmen, als auf Eisen und Bewegung, — ist sie schlechthin bekannt.] Gehen wir von diesem Begriffe der Bewegung aus, so ist es für ihn zufällig, dass er unter andern auch dem Eisen zukomme. Er ist das Wesentliche, und das Eisen ist für ihn das Zufällige. Es ist gesetzt die Bewegung schlechthin. Von ihrer Sphäre wird ausgeschlossen das Eisen, als beharrlich am Orte. Jetzt wird die Beharrlichkeit aufgehoben, und dem Eisen Bewegung zugeschrieben. — Hier kommt der Begriff der Bewegung zweimal vor: einmal unbedingt; das zweitemal bedingt durch die Aufhebung der Beharrlichkeit im Eisen.)

Also — und das war der oben aufgestellte synthetische Satz — die Totalität besteht bloss in der vollstän-

digen Relation, und es giebt überhaupt nichts an sich festes, was dieselbe bestimme. Die Totalität besteht in der Vollständigkeit eines *Verhältnisses*, nicht aber einer *Realität.*

(Die Glieder des Verhältnisses, einzeln betrachtet, sind die *Accidenzen*, ihre Totalität ist *Substanz*, wie schon oben gesagt worden. — Hier ist nur noch das für diejenigen ausdrücklich aufzustellen, welche eine so leichte Folgerung nicht selbst zu ziehen vermögen, dass in der Substanz gar nichts fixirtes zu denken ist, sondern ein blosser Wechsel. Soll eine Substanz *bestimmt* — welches sattsam erörtert worden — oder soll etwas *bestimmtes als Substanz gedacht* werden; so muss der Wechsel freilich *von irgend einem Gliede* ausgehen, welches *insofern* fixirt ist, inwiefern der Wechsel bestimmt werden soll. Aber es ist nicht *absolut* fixirt; denn ich kann ebensowohl von seinem entgegengesetzten Gliede ausgehen; und dann ist eben dasjenige Glied, was vorher wesentlich, festgesetzt, fixirt war, zufällig; wie sich aus den obigen Beispielen erläutern lässt. Die Accidenzen, synthetisch vereinigt, geben die Substanz; und es ist in derselben gar nichts weiter enthalten, als die Accidenzen: die Substanz, analysirt, giebt die Accidenzen, und es bleibt nach einer vollständigen Analyse der Substanz gar nichts übrig, als Accidenzen. An ein dauerndes Substrat, an einen etwanigen Träger der Accidenzen, ist nicht zu denken; das eine Accidens ist jedesmal sein eigner und des entgegengesetzten Accidens Träger, ohne dass es dazu noch eines besonderen Trägers bedürfte. — Das setzende Ich, durch das wunderbarste seiner Vermögen, das wir zu seiner Zeit näher bestimmen werden, hält das schwindende Accidens so lange fest, bis es dasjenige, wodurch dasselbe verdrängt wird, damit verglichen hat. — Dieses fast immer verkannte Vermögen ist es, was aus steten Gegensätzen eine Einheit zusammenknüpft, — was zwischen Momente, die sich gegenseitig aufheben müssten, eintritt, und da-

durch beide erhält; — es ist dasjenige, was allein Leben und Bewusstseyn, und insbesondere Bewusstseyn als eine fortlaufende Zeitreihe möglich macht; und das alles thut es lediglich dadurch, dass es an sich und in sich Accidenzen fortleitet, die keinen *gemeinschaftlichen* Träger haben, noch haben *könnten*, weil sie sich gegenseitig vernichten würden.)

γ. Die Thätigkeit, als synthetische Einheit, und der Wechsel, als synthetische Einheit, sollen sich wechselseitig bestimmen, und selbst eine synthetische Einheit ausmachen.

(Die Thätigkeit, als synthetische Einheit, wird am kürzesten beschrieben *durch ein absolutes Zusammenfassen und Festhalten entgegengesetzter*, eines subjectiven und objectiven, *in dem Begriffe der Bestimmbarkeit,* in welchem sie doch auch entgegengesetzt sind. (Zur Erläuterung und Aufstellung eines höheren umfassenden Gesichtspunctes vergleiche man die hier bezeichnete Synthesis mit der oben (§. 3.) angestellten Vereinigung des Ich und Nicht-Ich überhaupt durch Quantität. So wie dort zuvörderst das Ich, der *Qualität* nach als absolute Realität schlechthin gesetzt wurde; so wird hier *etwas,* d. h. ein durch *Quantität* bestimmtes, schlechthin in das Ich gesetzt, oder das Ich wird schlechthin gesetzt, als *bestimmte Quantität;* es wird *etwas* subjectives gesetzt, als ein schlechthin subjectives; und dieses Verfahren ist eine *Thesis,* und zwar eine quantitative Thesis, zum Unterschiede von der obigen qualitativen. Alle Handlungsweisen des Ich aber müssen von einem thetischen Verfahren ausgehen. [In dem theoretischen Theile der Wissenschaftslehre nemlich, und innerhalb der Begrenzung, welche wir uns hier durch unseren Grundsatz vorgeschrieben haben, ist es eine Thesis, weil wir um jener Begrenzung willen nicht weiter vorwärts gehen können; ob sich gleich, wenn wir einst diese Grenze durchbrechen werden, zeigen dürfte, dass es gleichfalls eine auf die höchste Thesis zurückzuführende Synthesis

sey]. So wie oben dem Ich überhaupt entgegengesetzt wurde ein Nicht-Ich, als entgegengesetzte *Qualität*, so wird hier dem subjectiven entgegengesetzt ein objectives, durch das blosse Ausschliessen desselben aus der Sphäre des subjectiven; also bloss durch und vermittelst der *Quantität* (der Begrenzung, der Bestimmung), und dieses Verfahren ist eine quantitative Antithesis, so wie das obige eine qualitative war. Nun soll aber weder das subjective durch das objective, noch das objective durch das subjective vernichtet werden, ebensowenig, als oben das Ich überhaupt durch das Nicht-Ich, oder umgekehrt, aufgehoben werden sollte; sondern beide sollen neben einander bestehen. Sie müssen demnach synthetisch vereinigt werden, und werden es durch das dritte, worin sie sich beide gleich sind, durch die Bestimmbarkeit. Beide — nicht das Subject und Object an sich — aber das durch Thesis und Antithesis gesetzte subjective und objective, sind gegenseitig durch einander bestimmbar, und bloss insofern sie das sind, können sie zusammengefasst, und durch das in der Synthesis thätige Vermögen des Ich (die Einbildungskraft) fixirt und festgehalten werden. — Aber gerade wie oben, ist die Antithesis nicht möglich ohne Thesis, weil nur dem gesetzten entgegengesetzt werden kann; aber auch selbst die hier geforderte Thesis ist ihrer Materie nach nicht möglich, ohne die Materie der Antithesis; denn ehe etwas schlechthin bestimmt, d. i. der Begriff der Quantität darauf angewendet werden kann, muss es der Qualität nach vorhanden seyn. Es muss also überhaupt etwas da seyn, in welchem das thätige Ich eine Grenze für das subjective absteckt, und das übrige dem objectiven überlässt. — Der Form nach aber ist, gerade wie oben, die Antithesis nicht möglich ohne die Synthesis; weil ausserdem durch die Antithesis das gesetzte aufgehoben, mithin die Antithesis keine Antithesis, sondern selbst eine Thesis seyn würde; also sind alle drei Handlungen nur Eine und ebendieselbe Handlung; und bloss

in der Reflexion über sie können die einzelnen Momente dieser Einen Handlung unterschieden werden).

Den blossen Wechsel anbelangend — wenn die Form desselben, das gegenseitige Ausschliessen der Wechselglieder, und die Materie, die umfassende Sphäre, welche beide, als sich ausschliessende, in sich enthält, synthetisch vereinigt werden, ist das gegenseitige Ausschliessen selbst die umfassende Sphäre, und die umfassende Sphäre ist selbst das gegenseitige Ausschliessen, d. i. der Wechsel besteht in der blossen Relation; es ist weiter gar nichts da, als das gegenseitige Ausschliessen, die eben genannte Bestimmbarkeit. — Es ist leicht, einzusehen, dass dies das synthetische Mittelglied seyn musste; aber es ist etwas schwerer, sich bei einer blossen Bestimmbarkeit, einer blossen Relation, ohne etwas, das in Relation steht (von welchem Etwas hier, und im ganzen theoretischen Theile der Wissenschaftslehre, überhaupt gänzlich zu abstrahiren ist), etwas einzubilden, das nicht absolut Nichts sey. Wir leiten die Einbildungskraft, so gut wir es vermögen. — A und B (es ist schon bekannt, dass eigentlich A + B bestimmt durch A, und das gleiche A + B bestimmt durch B dadurch bezeichnet werden, aber für unseren Zweck können wir davon abstrahiren, und sie geradezu A und B nennen), A und B also sind entgegengesetzt, und wenn das eine gesetzt ist, kann das andere nicht gesetzt seyn: und dennoch sollen sie, und zwar nicht etwa nur *zum Theil,* wie bisher gefordert worden ist, sondern ganz, und *als* entgegengesetzte, beisammen stehen, ohne sich gegenseitig aufzuheben; und die Aufgabe ist, dies zu denken. Aber sie können auf gar keine Art, und unter keinem möglichen Prädicate zusammen gedacht werden, als lediglich, *inwiefern sie sich gegenseitig aufheben.* A ist nicht zu denken, und B ist nicht zu denken; aber das Zusammentreffen, — Eingreifen beider ist zu denken, und bloss dieses ist ihr Vereinigungspunct.

(Setzet in den physischen Punct X im Zeitmomente

A Licht, und Finsterniss in den unmittelbar darauf folgenden Zeitmoment B: so ist Licht und Finsterniss scharf von einander geschieden, wie es seyn soll. Aber die Momente A und B begrenzen sich unmittelbar, und es ist zwischen ihnen keine Lücke. Bildet euch ein die scharfe Grenze zwischen beiden Momenten = Z. Was ist in Z? Nicht Licht; denn das ist im Momente A, und Z ist nicht = A; und ebensowenig Finsterniss; denn diese ist im Momente B. Mithin keins von beiden. — Aber ich kann ebensowohl sagen: es ist in ihm beides, denn wenn zwischen A und B keine Lücke ist, so ist auch zwischen Licht und Finsterniss keine Lücke, mithin berühren sie sich beide in Z unmittelbar. — — Man könnte sagen, ich dehne in der letzteren Folgerungsart Z, das nur Grenze seyn sollte, durch die Einbildungskraft selbst zu einem Momente aus; und so ist es allerdings. [Die Momente A und B sind selbst auf keine andere Art entstanden, als durch eine solche Ausdehnung vermittelst der Einbildungskraft.] Ich *kann* demnach Z durch die blosse Einbildungskraft ausdehnen; und *muss* es, wenn ich mir die unmittelbare Begrenzung der Momente A und B denken will — und es ist hier zugleich ein Experiment mit dem wunderbaren Vermögen der productiven Einbildungskraft in uns angestellt worden, welches in kurzem erklärt werden wird, ohne welches gar nichts im menschlichen Geiste sich erklären lässt — und auf welches gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes sich gründen dürfte.)

a. Die soeben erklärte Thätigkeit bestimmt den Wechsel, den wir erklärt haben, würde heissen: das Zusammentreffen der Wechselglieder, als solcher, steht unter der Bedingung einer absoluten Thätigkeit des Ich, vermittelst welcher dasselbe ein objectives und subjectives entgegensetzt, und beide vereinigt. Nur im Ich, und lediglich kraft jener Handlung des Ich sind sie Wechselglieder; lediglich im Ich, und kraft jener Handlung des Ich treffen sie zusammen.

Es ist klar, dass der aufgestellte Satz idealistisch ist. Wird die hier aufgestellte Thätigkeit für die das Wesen des Ich, insofern dasselbe eine Intelligenz ist, erschöpfende genommen, wie sie dafür allerdings, nur unter einigen Einschränkungen, genommen werden muss: so besteht das Vorstellen darin, dass das Ich ein subjectives setze, und diesem subjectiven ein anderes als ein objectives entgegensetze, u. s. w.; und so sehen wir den Anfang zu einer Reihe der Vorstellungen in dem empirischen Bewusstseyn. Oben wurde aufgestellt ein Gesetz der Mittelbarkeit des Setzens, und nach diesem konnte, wie es allerdings hier auch gültig bleibt, kein objectives gesetzt werden, ohne dass ein subjectives, und kein subjectives, ohne dass ein objectives aufgehoben werde; und hieraus würde sich denn der Wechsel der Vorstellungen haben erklären lassen. Hier kommt die Bestimmung hinzu, dass beide synthetisch vereinigt, dass beide durch Einen und ebendenselben Act des Ich gesetzt werden sollen; und hieraus würde sich denn die Einheit desjenigen, worin der Wechsel ist, bei dem Entgegengesetztseyn des Wechselnden, erklären lassen, welches durch das Gesetz der blossen Mittelbarkeit nicht möglich war. Und so hätte man denn eine Intelligenz mit allen ihren möglichen Bestimmungen bloss und lediglich durch absolute Spontaneität. Das Ich wäre so beschaffen, *wie* es — setzte, wie es — *sich* setzte, und *weil* es sich, als so beschaffen, setzte. — Aber man gehe zurück in der Reihe, so weit man will, so muss man zuletzt doch auf ein im Ich schon vorhandenes kommen, in welchem einiges als subjectiv bestimmt, ein anderes als objectiv demselben entgegengesetzt wird. Das Vorhandenseyn dessen, was subjectiv seyn soll, liesse sich zwar aus dem Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst erklären, nicht aber das Vorhandenseyn dessen, was objectiv seyn soll; denn ein solches ist durch das Setzen des Ich schlechthin nicht gesetzt. — Der aufgestellte Satz erklärt demnach nicht vollständig, was erklärt werden soll.

b. Der Wechsel bestimmt die Thätigkeit, würde heissen: zwar nicht durch das reelle Vorhandenseyn Entgegengesetzter, aber doch durch ihr blosses Zusammentreffen oder Sichberühren im Bewusstseyn, wie es soeben erklärt worden, wird das Entgegensetzen und Zusammenfassen durch die Thätigkeit des Ich möglich: jenes Zusammentreffen ist die Bedingung dieser Thätigkeit. Es kommt nur darauf an, dieses richtig zu verstehen.

Es wurde soeben gegen die aufgestellte idealistische Erklärungsart erinnert: soll im Ich etwas als ein subjectives bestimmt, und ein anderes als objectiv durch jene Bestimmung aus der Sphäre desselben ausgeschlossen werden; so muss erklärt werden, wie das letztere, auszuschliessende, im Ich vorhanden seyn könne, und das lässt sich nach jener Folgerungsart nicht erklären. Dieser Einwurf wird durch den gegenwärtigen Satz dahin beantwortet: das auszuschliessende objective braucht gar nicht vorhanden zu seyn; es darf nur bloss, dass ich mich so ausdrücke, ein Anstoss für das Ich vorhanden seyn, d. h. das subjective muss, aus irgend einem nur ausser der Thätigkeit des Ich liegenden Grunde, nicht weiter ausgedehnt werden können. Eine solche Unmöglichkeit des weiteren Ausdehnens machte denn aus — den beschriebenen blossen Wechsel, oder das blosse Eingreifen; er begrenzte nicht, als thätig, das Ich; aber er gäbe ihm die Aufgabe, sich selbst zu begrenzen. Alle Begrenzung aber geschieht durch Gegensatz; mithin müsste das Ich, eben um jener Aufgabe eine Genüge zu thun, etwas objectives dem zu begrenzenden subjectiven entgegensetzen, und dann beide synthetisch vereinigen, wie soeben gezeigt worden; und so liesse sich denn die ganze Vorstellung ableiten. Diese Erklärungsart ist, wie sogleich in die Augen fällt, realistisch; nur liegt ihr ein weit abstracterer Realismus zum Grunde, als alle die vorher aufgestellten; nemlich es wird in ihm nicht ein ausser dem Ich vorhandenes Nicht-Ich, und nicht einmal eine im Ich vorhandene Bestimmung, sondern bloss die Aufgabe für eine durch dasselbe selbst in sich vor

zunehmende Bestimmung, oder *die blosse Bestimmbarkeit* des Ich angenommen.

Man dürfte einen Augenblick glauben, diese Aufgabe der Bestimmung sey ja selbst eine Bestimmung, und das gegenwärtige Raisonnement sey von dem oben aufgestellten quantitativen Realismus, der das Vorhandenseyn einer Bestimmung annahm, in nichts verschieden. Aber der Unterschied ist sehr einleuchtend darzuthun. Dort war die Bestimmung gegeben; hier soll sie erst durch die Spontaneität des thätigen Ich vollendet werden. (Wenn es erlaubt ist, einige Blicke vorwärts zu thun, so lässt der Unterschied sich noch bestimmter angeben. Nemlich im praktischen Theile wird sich zeigen, dass die Bestimmbarkeit, von welcher hier geredet wird, ein Gefühl ist. Nun ist ein Gefühl allerdings eine Bestimmung des Ich, aber nicht des Ich, als Intelligenz, d. i. desjenigen Ich, welches sich setzt, als bestimmt durch das Nicht-Ich; und von diesem allein ist doch hier die Rede. Mithin ist jene Aufgabe zur Bestimmung nicht die Bestimmung selbst.)

Das gegenwärtige Raisonnement hat den Fehler alles Realismus, dass es das Ich bloss als ein Nicht-Ich betrachtet, und daher den Uebergang vom Nicht-Ich zum Ich, der erklärt werden sollte, nicht erklärt. Geben wir zu, was gefordert wird, so ist die Bestimmbarkeit des Ich, oder die Aufgabe, dass das Ich bestimmt werden solle, allerdings gesetzt, aber ohne alles Zuthun des Ich; und es liesse sich daraus nun wohl erklären, wie das Ich durch und *für etwas ausser dem Ich,* nicht aber, wie es durch und *für das Ich bestimmbar seyn könne,**) da doch das letztere gefordert wird. Das Ich ist vermöge seines Wesens nur insofern bestimmbar, als es sich bestimmbar setzt, und nur insofern kann es sich bestimmen; wie aber dies möglich sey, wird durch die aufgestellte Folgerungsart nicht erklärt.

*) Wie jene Aufgabe zur Bestimmung je zu seiner Wissenschaft gelangen könne, so dass es sich nun selbst mit Wissen darnach bestimmte. (Zusatz der 2. Ausg.)

c. Beide Folgerungsarten sollen synthetisch vereinigt werden; die Thätigkeit und der Wechsel sollen sich gegenseitig bestimmen.

Es konnte nicht angenommen werden, dass der Wechsel, oder ein blosser, ohne alles Zuthun des setzenden Ich vorhandener Anstoss dem Ich die Aufgabe gebe, sich zu begrenzen, weil das zu erklärende nicht in dem Erklärungsgrunde lag; es müsste demnach angenommen werden, dass jener Anstoss nicht ohne Zuthun des Ich vorhanden wäre, sondern dass er eben auf die Thätigkeit desselben im Setzen seiner selbst geschähe; dass gleichsam seine weiter hinaus strebende Thätigkeit in sich selbst zurückgetrieben (reflectirt) würde, woraus denn die Selbstbegrenzung, und aus ihr alles übrige, was gefordert worden, sehr natürlich erfolgen würde.

Dadurch würde denn wirklich der Wechsel und die Thätigkeit durcheinander bestimmt und synthetisch vereinigt, wie durch den Gang unserer Untersuchung gefordert wurde. Der (durch das setzende Ich nicht gesetzte) Anstoss geschieht auf das Ich, insofern es thätig ist, und er ist demnach nur insofern ein Anstoss, als es thätig ist; seine Möglichkeit wird durch die Thätigkeit des Ich bedingt: keine Thätigkeit des Ich, kein Anstoss. Hinwiederum wäre die Thätigkeit des Bestimmens des Ich durch sich selbst, bedingt durch den Anstoss: kein Anstoss, keine Selbstbestimmung. — Ferner, keine Selbstbestimmung, kein objectives, u. s. w.

Wir suchen uns mit dem höchst wichtigen und End-Resultate, das wir hier gefunden haben, bekannter zu machen. Die Thätigkeit (des Ich) im Zusammenfassen Entgegengesetzter, und das Zusammentreffen (an sich, und abstrahirt von der Thätigkeit des Ich) dieses Entgegengesetzten sollen vereinigt, sie sollen Eins und ebendasselbe seyn. — Der Hauptunterschied liegt im *Zusammenfassen* und *Zusammentreffen;* wir werden demnach am tiefsten in den Geist des aufgestellten Satzes eindringen, wenn wir über die Möglichkeit, diese beiden zu vereinigen, nachdenken.

Wie das Zusammentreffen an sich unter der Bedingung eines Zusammenfassens stehe und stehen müsse, lässt sich leicht einsehen. Die Entgegengesetzten an sich sind völlig entgegengesetzt; sie haben gar nichts gemeinschaftliches; wenn das eine gesetzt ist, kann das andere nicht gesetzt seyn. Zusammentreffende sind sie nur, inwiefern die Grenze zwischen ihnen gesetzt wird und diese Grenze ist weder durch das Setzen des einen, noch durch das Setzen des anderen gesetzt; sie muss besonders gesetzt werden. — Aber die Grenze ist denn auch weiter nichts, als das beiden gemeinschaftliche; mithin ihre Grenzen setzen — heisst, sie zusammenfassen, aber dieses Zusammenfassen beider ist auch nicht anders möglich, als durch das Setzen ihrer Grenze. Sie sind zusammentreffend lediglich unter Bedingung eines Zusammenfassens, *für* und *durch* das Zusammenfassende.

Das Zusammenfassen, oder, wie wir jetzt bestimmter sagen können, das Setzen einer Grenze steht unter der Bedingung eines Zusammentreffens, oder, da das in der Begrenzung thätige, laut obigem, selbst, und zwar bloss *als* thätiges, eins der Zusammentreffenden seyn soll, unter der Bedingung eines Anstosses auf die Thätigkeit desselben. Dies ist nur unter der Bedingung möglich, dass die Thätigkeit desselben in das unbegrenzte, unbestimmte und unbestimmbare, d. i. in das unendliche hinausgehe. Ginge sie nicht in das unendliche hinaus, so würde aus einer Begrenzung desselben gar nicht folgen, dass ein Anstoss auf die Thätigkeit desselben geschehen sey; es könnte ja die durch seinen blossen Begriff gesetzte Begrenzung seyn, (wie in einem Systeme angenommen werden müsste, in welchem schlechthin ein endliches Ich aufgestellt würde). Es möchte dann wohl innerhalb der ihm durch seinen Begriff gesetzten Schranken neue Begrenzungen geben, die auf einen Anstoss von aussen schliessen liessen, und das müsste sich anderwärts her bestimmen lassen. Aus der Begrenzung überhaupt aber, wie doch hier gefolgert werden soll, liesse sich ein solcher Schluss gar nicht machen.

(Die Entgegengesetzten, von denen hier die Rede ist, sollen schlechthin entgegengesetzt seyn; es soll zwischen ihnen gar keinen Vereinigungspunct geben. Alles Endliche aber ist unter sich nicht schlechthin entgegengesetzt; es ist sich gleich im Begriffe der Bestimmbarkeit; es ist durchgängig durcheinander bestimmbar. Das ist das allem Endlichen gemeinschaftliche Merkmal. So ist auch alles unendliche, insofern es mehrere unendliche geben kann, sich gleich im Begriffe der Unbestimmbarkeit. Mithin giebt es gar nichts geradezu entgegengesetztes und in gar keinem Merkmale sich gleiches, als das Endliche und das Unendliche, und diese müssen mithin diejenigen Entgegengesetzten seyn, von welchen hier geredet ist.)

Beides soll Eins und ebendasselbe seyn; das heisst kurz: *keine Unendlichkeit, keine Begrenzung; keine Begrenzung, keine Unendlichkeit; Unendlichkeit und Begrenzung sind in Einem und ebendemselben synthetischen Gliede vereinigt.* — Ginge die Thätigkeit des Ich nicht ins Unendliche, so könnte es diese seine Thätigkeit nicht selbst begrenzen; es könnte keine Grenze derselben setzen, wie es doch soll. Die Thätigkeit des Ich besteht im unbeschränkten Sich-setzen; es geschieht gegen dieselbe ein Widerstand. Wiche sie diesem Widerstande, so würde diejenige Thätigkeit, welche über die Grenze des Widerstandes hinausliegt, völlig vernichtet und aufgehoben; das Ich würde insofern überhaupt nicht setzen. Aber es soll allerdings auch über diese Linie hinaus setzen. Es soll sich beschränken, d. i. es soll insofern sich setzen, als sich nicht setzend; es soll in diesen Umfang die unbestimmte, unbegrenzte, unendliche Grenze setzen (oben = B); und wenn es dies soll, so muss es unendlich seyn. — Ferner, wenn das Ich sich nicht begrenzte, so wäre es nicht unendlich. — Das Ich ist nur das, als was es sich setzt. Es ist unendlich, heisst, es setzt sich unendlich: es *bestimmt* sich durch das Prädicat der Unendlichkeit: also es begrenzt sich selbst (das Ich), als Substrat der Unendlickeit; es unterscheidet sich selbst von seiner unendlichen Thätig-

keit, (welches beides an sich Eins und ebendasselbe ist); und so musste es sich verhalten, wenn das Ich unendlich seyn sollte. — Diese ins unendliche gehende Thätigkeit, die es von sich unterscheidet, soll *seine* Thätigkeit seyn; sie soll ihm zugeschrieben werden: mithin muss zugleich in einer und ebenderselben ungetheilten und unzuunterscheidenden Handlung das Ich diese Thätigkeit auch wieder in sich aufnehmen (A + B durch A bestimmen). Nimmt es sie aber in sich auf, so ist sie bestimmt, mithin nicht unendlich: doch aber soll sie unendlich seyn, und so muss sie ausser dem Ich gesetzt werden.

Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt — ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich unvereinbares vereinigen will, jetzt das unendliche in die Form des endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder ausser derselben setzt, und in dem nemlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht — ist das Vermögen der *Einbildungskraft.*

Hierdurch wird nun vollkommen vereinigt Zusammentreffen und Zusammenfassen. Das Zusammentreffen, oder die Grenze ist selbst ein Product des Auffassenden *im* und *zum* Auffassen (absolute Thesis der Einbildungskraft, die insofern schlechthin productiv ist). Insofern das Ich und dieses Product seiner Thätigkeit entgegengesetzt werden, werden die Zusammentreffenden selbst entgegengesetzt, und es ist in der Grenze keins von beiden gesetzt (Antithesis der Einbildungskraft). Insofern aber beide wiederum vereinigt werden — jene productive Thätigkeit dem Ich zugeschrieben werden soll — werden die Begrenzenden selbst in der Grenze zusammengefasst. (Synthesis der Einbildungskraft; die in diesem ihren antithetischen und synthetischen Geschäfte reproductiv ist, wie wir dies alles zu seiner Zeit deutlicher einsehen werden.)

Die Entgegengesetzten sollen zusammengefasst werden

im Begriffe der blossen ***Bestimmbarkeit*** (nicht etwa dem der Bestimmung). Das war ein Hauptmoment der geforderten Vereinigung; und wir haben auch über dieses noch zu reflectiren; durch welche Reflexion das soeben gesagte vollkommen bestimmt und aufgeklärt werden wird. Wird nemlich die zwischen die Entgegengesetzten (deren eines das entgegensetzende selbst ist, das andere aber seinem Daseyn nach völlig ausser dem Bewusstseyn liegt, und bloss zum Behuf der nothwendigen Begrenzung gesetzt wird) gesetzte Grenze als feste, fixirte, unwandelbare Grenze gesetzt, so werden beide vereinigt durch ***Bestimmung,*** nicht aber durch ***Bestimmbarkeit:*** aber dann wäre auch die in dem Wechsel der Substantialität geforderte Totalität nicht erfüllt (A + B wäre nur durch das bestimmte A, nicht aber zugleich durch das unbestimmte B bestimmt). Demnach muss jene Grenze nicht als feste Grenze angenommen werden. Und so ist es denn auch allerdings, laut der soeben gegebenen Erörterung über das in dieser Begrenzung thätige Vermögen der Einbildungskraft. Es setzt, zum Behuf einer Bestimmung des Subjects eine unendliche Grenze, als Product seiner ins unendliche gehenden Thätigkeit. Es versucht diese Thätigkeit sich zuzuschreiben (A + B durch A zu bestimmen); thäte es dies wirklich, so ist es nicht mehr *diese* Thätigkeit; sie ist, als in ein bestimmtes Subject gesetzt, selbst bestimmt, und also nicht unendlich; die Einbildungskraft wird daher zurückgetrieben wieder ins unendliche (es wird ihr die Bestimmung von A + B durch B aufgegeben). Demnach ist lediglich Bestimmbarkeit, die auf diesem Wege unerreichbare Idee der Bestimmung, nicht aber Bestimmung selbst vorhanden. — Die Einbildungskraft setzt überhaupt keine feste Grenze; denn sie hat selbst keinen festen Standpunct; nur die Vernunft setzt etwas festes, dadurch, dass sie erst selbst die Einbildungskraft fixirt. Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt; und demnach wird durch sie allerdings A + B *zugleich*

durch das bestimmte A und *zugleich* durch das unbestimmte B bestimmt, welches jene Synthesis der Einbildungskraft ist, von der wir soeben redeten. — Jenes Schweben eben bezeichnet die Einbildungskraft durch ihr Product; sie bringt dasselbe gleichsam während ihres Schwebens, und durch ihr Schweben hervor.

(Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen unvereinbarem, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst ist es, welcher, wie sich in der Zukunft zeigen wird, den Zustand des Ich in demselben zu einem *Zeit*-Momente ausdehnt. (Für die blosse, reine Vernunft ist alles zugleich; nur für die Einbildungskraft giebt es eine Zeit.) Lange, d. i. länger, als einen Moment (ausser im Gefühl des Erhabenen, wo ein *Staunen,* ein Anhalten des Wechsels in der Zeit entsteht), hält die Einbildungskraft dies nicht aus; die Vernunft tritt ins Mittel (wodurch eine Reflexion entsteht), und bestimmt dieselbe, B in das bestimmte A (das Subject) aufzunehmen: aber nun muss das als bestimmt gesetzte A abermals durch ein unendliches B begrenzt werden, mit welchem die Einbildungskraft gerade so verfährt, wie oben; und so geht es fort, bis zur vollständigen Bestimmung der (hier theoretischen) Vernunft durch sich selbst, wo es weiter keines begrenzenden B ausser der Vernunft in der Einbildungskraft bedarf, d. i. *bis zur Vorstellung des Vorstellenden.* Im praktischen Felde geht die Einbildungskraft fort ins unendliche, bis zu der schlechthin unbestimmbaren Idee der höchsten Einheit, die nur nach einer vollendeten Unendlichkeit möglich wäre, welche selbst unmöglich ist.

* * *

1) Ohne Unendlichkeit des Ich — ohne ein absolutes, in das unbegrenzte und unbegrenzbare hinaus gehendes Productions-Vermögen desselben ist auch nicht einmal die Möglichkeit der Vorstellung zu erklären. Aus dem Postulate, dass eine Vorstellung seyn solle, welches enthalten ist in

dem Satze: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, ist nunmehr dieses absolute Productionsvermögen synthetisch abgeleitet und erwiesen. Aber es lässt sich vorher sehen, dass im praktischen Theile unserer Wissenschaft jenes Vermögen auf ein noch höheres werde zurückgeführt werden.

2) Alle Schwierigkeiten, die sich uns in den Weg stellten, sind befriedigend gehoben. Die Aufgabe war die, die entgegengesetzten, Ich und Nicht-Ich, zu vereinigen. Durch die Einbildungskraft, welche widersprechendes vereinigt, können sie vollkommen vereinigt werden. — Das Nicht-Ich ist selbst ein Product des sich selbst bestimmenden Ich, und gar nichts absolutes und ausser dem Ich gesetztes. Ein Ich, das sich setzt, *als* sich selbst setzend, oder ein *Subject* ist nicht möglich ohne ein auf die beschriebene Art hervorgebrachtes Object (die Bestimmung des Ich, seine Reflexion über sich selbst, als ein bestimmtes, ist nur unter der Bedingung möglich, dass es sich selbst durch ein entgegengesetztes begrenze). — Bloss die Frage, wie und wodurch der für Erklärung der Vorstellung anzunehmende Anstoss auf das Ich geschehe, ist hier nicht zu beantworten; denn sie liegt ausserhalb der Grenze des theoretischen Theils der Wissenschaftslehre.

3) Der an die Spitze der gesammten theoretischen Wissenschaftslehre gestellte Satz: *das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich* — ist vollkommen erschöpft, und alle Widersprüche, die in demselben lagen, gehoben. Das Ich kann sich nicht anders setzen, als, dass es durch das Nicht-Ich bestimmt sey (kein Object, kein Subject). Insofern setzt es sich als bestimmt. Zugleich setzt es sich auch als bestimmend; weil das begrenzende im Nicht-Ich sein eigenes Product ist (kein Subject, kein Object). — Nicht nur die geforderte Wechselwirkung ist *möglich,* sondern auch das, was durch das aufgestellte Postulat gefordert wird, ist ohne eine solche Wechselwirkung gar nicht denkbar. Das, was vorher bloss problematisch galt, hat jetzt apodiktische Gewissheit. — Dadurch ist denn zugleich er-

wiesen, dass der theoretische Theil der Wissenschaftslehre vollkommen beschlossen ist; denn jede Wissenschaft ist beschlossen, deren Grundsatz erschöpft ist; der Grundsatz aber ist erschöpft, wenn man im Gange der Untersuchung auf denselben zurückkommt.

4) Soll der theoretische Theil der Wissenschaftslehre erschöpft seyn, so müssen alle zur Erklärung der Vorstellung nöthige Momente aufgestellt und begründet seyn; und wir haben demnach von nun an nichts weiter zu thun, als das bis jetzt erwiesene anzuwenden und zu verbinden.

Aber ehe wir diesen Weg antreten, ist es nützlich, und von wichtigen Folgen für die vollkommene Einsicht in die gesammte Wissenschaftslehre, über ihn selbst zu reflectiren.

5) Unsere Aufgabe war, zu untersuchen, ob und mit welchen Bestimmungen der problematisch aufgestellte Satz: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, denkbar wäre. Wir haben es mit allen möglichen durch eine systematische Deduction erschöpften Bestimmungen desselben versucht; haben durch Absonderung des unstatthaften und undenkbaren das denkbare in einen immer engeren Cirkel gebracht, und so Schritt vor Schritt uns der Wahrheit immermehr genähert, bis wir endlich die einzig-mögliche Art zu denken, was gedacht werden soll, aufgefunden. Ist nun jener Satz überhaupt, d. i. ohne die besonderen Bestimmungen, die er jetzt erhalten hat, wahr — dass er es sey, ist ein auf den höchsten Grundsätzen beruhendes Postulat — ist er, kraft der gegenwärtigen Deduction, nur auf diese *eine* Art wahr: so ist das aufgestellte zugleich *ein ursprünglich in unserem Geiste vorkommendes Factum.* — Ich mache mich deutlicher. Alle im Verlauf unserer Untersuchung aufgestellten Denkmöglichkeiten, die wir uns dachten, die wir uns mit Bewusstseyn unseres Denkens derselben dachten, waren auch Facta unseres Bewusstseyns, inwiefern wir philosophirten; aber es waren durch die Spontaneität unseres Reflexionsvermögens nach den Regeln der Reflexion *künstlich* hervorgebrachte Facta. Die jetzt aufgestellte, nach Absonderung alles erwiesen falschen,

einig übrigbleibende Denkmöglichkeit, ist zuvörderst auch ein solches durch Spontaneität künstlich hervorgebrachtes Factum; es ist dies, insofern es vermittelst der Reflexion zum Bewusstseyn (des Philosophen) erhoben worden ist; oder noch eigentlicher, das *Bewusstseyn* jenes Factums ist ein durch Kunst hervorgebrachtes Factum. Nun soll aber der unserer Untersuchung an die Spitze gestellte Satz wahr seyn, d. i., es soll ihm in unserem Geiste etwas correspondiren; und er soll nur auf die *eine* aufgestellte Art wahr seyn können, mithin muss unserem Gedanken von dieser Art etwas in unserem Geiste ursprünglich, unabhängig von unserer Reflexion vorhandenes, entsprechen; und in diesem höheren Sinne des Wortes nenne ich das aufgestellte ein Factum, in welchem es die übrigen angeführten Denkmöglichkeiten nicht sind. (Z. B. die realistische Hypothese, dass etwa der Stoff der Vorstellung von aussen her gegeben seyn möchte, kam im Verlaufe unserer Untersuchung allerdings vor; sie musste gedacht werden, und der Gedanke derselben war ein Factum des reflectirenden Bewusstseyns; aber wir fanden bei näherer Untersuchung, dass eine solche Hypothese dem aufgestellten Grundsatze widerspreche, weil dasjenige, dem ein Stoff von aussen gegeben würde, gar kein Ich seyn würde, wie es doch laut der Forderung seyn soll, sondern ein Nicht-Ich; dass mithin einem solchen Gedanken gar nichts ausser ihm correspondiren könne, dass er völlig leer, und als Gedanke eines transcendenten, nicht aber transcendentalen Systems zu verwerfen sey.)

Noch ist im Vorbeigehen das mit anzumerken, dass in einer Wissenschaftslehre allerdings Facta aufgestellt werden, wodurch sich dieselbe als System eines reellen Denkens von aller leeren Formular-Philosophie unterscheidet; dass es aber in ihr nicht erlaubt sey, etwas als Factum geradezu zu postuliren, sondern dass der Beweis geführt werden müsse, *dass* etwas ein Factum sey, wie er in gegenwärtigem Falle geführt worden ist. Berufung auf Facta, die innerhalb des Umfangs des gemeinen, durch keine phi-

losophische Reflexion geleiteten Bewusstseyns liegen, bringt, wenn man nur consequent ist, und die Resultate, die herauskommen sollen, nicht schon vor sich liegen hat, nichts hervor, als eine täuschende Popular-Philosophie, die keine Philosophie ist. Sollen aber die aufgestellten Facta ausserhalb jenes Umfangs liegen, so muss man ja wohl wissen, wie man zu der Ueberzeugung gelangt ist, dass sie als Facta vorhanden; und man muss ja wohl diese Ueberzeugung mittheilen können, und eine solche Mittheilung jener Ueberzeugung ist ja wohl der Beweis, *dass* jene Facta Facta sind.

6) Aller Erwartung nach muss jenes Factum Folgen in unserem Bewusstseyn haben. Soll es ein Factum im Bewusstseyn eines *Ich* seyn, so muss zuvörderst das Ich dasselbe *als* in seinem Bewusstseyn vorhanden setzen; und da dies seine Schwierigkeiten haben, nur auf eine gewisse Art möglich seyn dürfte, so lässt sich vielleicht die Art, wie es dasselbe in sich setzt, aufzeigen. Um es deutlicher auszudrücken — das Ich muss sich jenes Factum erklären; aber es kann dasselbe sich nicht anders erklären, als nach den Gesetzen seines Wesens, welches die gleichen Gesetze sind, nach denen auch unsere bisherige Reflexion angestellt worden. Diese Art des Ich, jenes Factum in sich zu bearbeiten, zu modificiren, zu bestimmen, sein ganzes Verfahren mit demselben, ist von nun an der Gegenstand unserer philosophischen Reflexion. — Es ist klar, dass von diesem Puncte an diese ganze Reflexion auf einer ganz anderen Stufe stehe, und eine ganz andere Bedeutung habe.

7) Diese vorhergehende Reihe der Reflexion, und die künftige sind zuvörderst unterschieden ihrem Gegenstande nach. In der bisherigen wurde reflectirt über Denkmöglichkeiten. Die Spontaneität des menschlichen Geistes war es, welche den Gegenstand der Reflexion sowohl — eben jene Denkmöglichkeiten, jedoch nach den Regeln eines erschöpfenden synthetischen Systems — als die Form der Reflexion, die Handlung des Reflectirens selbst, hervorbrachte. Es fand sich, dass das, worüber sie reflectirte, zwar etwas

reelles in sich enthielt, das aber mit leerem Zusatz vermischt war, der allmählig abgesondert werden musste, bis das für unsere Absicht, d. i. für die theoretische Wissenschaftslehre, hinlänglich wahre, allein übrig blieb. — In der künftigen Reflexionsreihe wird reflectirt über Facta; der Gegenstand dieser Reflexion ist selbst eine Reflexion; nemlich die Reflexion des menschlichen Geistes über das in ihm nachgewiesene Datum (das freilich bloss als Gegenstand dieser Reflexion des Gemüths über dasselbe ein Datum genannt werden darf, denn ausserdem ist es ein Factum). Mithin wird in der künftigen Reflexionsreihe der Gegenstand der Reflexion nicht erst durch die gleiche Reflexion selbst *hervorgebracht*, sondern bloss *zum Bewusstseyn erhoben*. — Es geht daraus zugleich hervor, dass wir es von nun an nicht mehr mit blossen Hypothesen zu thun haben, in denen der wenige wahre Gehalt von dem leeren Zusatze erst geschieden werden muss; sondern dass allem, was von nun an aufgestellt wird, mit völligem Rechte Realität zuzuschreiben sey. — Die Wissenschaftslehre soll seyn eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes. Bis jetzt haben wir gearbeitet, um nur erst einen Eingang in dieselbe zu gewinnen; um nur erst ein unbezweifeltes Factum aufweisen zu können. Wir haben dieses Factum; und von nun an darf unsere, freilich nicht blinde, sondern experimentirende Wahrnehmung, ruhig dem Gange der Begebenheiten nachgehen.

8) Beide Reihen der Reflexion sind verschieden ihrer Richtung nach. — Man abstrahire vorläufig gänzlich von der künstlichen philosophischen Reflexion, und bleibe bloss bei der ursprünglich nothwendigen Reflexion stehen, die der menschliche Geist über jenes Factum anstellen soll (und welche von nun an der Gegenstand einer höheren philosophischen Reflexion seyn wird). Es ist klar, dass derselbe menschliche Geist nach keinen anderen Gesetzen über das gegebene Factum reflectiren könne, als nach denjenigen, nach welchen es gefunden ist; mithin nach denjenigen, nach denen unsere bisherige Reflexion sich gerichtet hat. Diese

Reflexion ging aus vom Satze: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, und beschrieb ihren Weg bis zum Factum; die gegenwärtige natürliche, und als nothwendiges Factum aufzustellende Reflexion geht aus von dem Factum, und, da die Anwendung der aufgestellten Grundsätze nicht eher beschlossen seyn kann, bis jener Satz selbst als Factum sich bewähre (bis das Ich sich setze, *als* sich setzend bestimmt durch das Nicht-Ich), muss sie fortgehen bis zum Satze. Mithin beschreibt sie den ganzen Weg, den jene beschrieben hat, aber *in umgekehrter Richtung;* und die philosophische Reflexion, die jener bloss folgen kann, aber ihr kein Gesetz geben darf, nimmt nothwendig die gleiche Richtung.

9) Nimmt von jetzt an die Reflexion die umgekehrte Richtung, so ist das aufgestellte Factum zugleich der Punct der Rückkehr für die Reflexion*); es ist der Punct, in welchem zwei ganz verschiedene Reihen verknüpft sind, und in welchem das Ende der einen sich an den Anfang der zweiten anschliesst. In ihm muss demnach der Unterscheidungsgrund der bisherigen Folgerungsart von der nunmehr gültigen liegen. — Das Verfahren war synthetisch, und bleibt es durchgängig: das aufgestellte Factum ist selbst eine Synthesis. In dieser Synthesis sind zuvörderst vereinigt zwei entgegengesetzte aus der ersteren Reihe; welches demnach das Verhältniss dieser Synthesis zur ersten Reihe wäre. — In der gleichen Synthesis müssen nun auch liegen zwei entgegengesetzte für die zweite Reihe der Reflexion zu einer möglichen Analyse und daraus erfolgenden Synthesis. Da in der Synthesis nicht mehr als zwei entgegengesetzte vereinigt seyn können; so müssen die in ihr als Ende der ersten Reihe vereinigten ebendieselben seyn, die zum Behuf des Anfangs einer zweiten Reihe wieder getrennt werden sollen. Aber wenn dies sich ganz so verhält, so ist diese zweite Reihe gar keine zweite; es ist die

*) des Philosophirens. (Zusatz der 2. Ausg.)

bloss umgekehrte erste, und unser Verfahren ist ein bloss wiederholendes Auflösen, welches zu nichts dient, unsere Kenntniss um nichts vermehrt, und uns um keinen Schritt weiter bringt. Mithin müssen die Glieder der zweiten Reihe, insofern sie das sind, von denen der ersten Reihe, wenn es auch die gleichen sind, doch in irgend etwas verschieden seyn; und diese Verschiedenheit können sie bloss und lediglich vermittelst der Synthesis, und gleichsam im Durchgehen durch dieselbe erhalten haben. — Es ist der Mühe werth, und verbreitet das hellste Licht über den wichtigsten und charakteristischen Punct des gegenwärtigen Systems, diese Verschiedenheit der entgegengesetzten Glieder, insofern sie Glieder der ersten oder der zweiten Reihe sind, recht kennen zu lernen.

10) Die entgegengesetzten sind in beiden Fällen ein subjectives und ein objectives; aber sie sind als solche, *vor* der Synthesis, und *nach* ihr auf eine sehr verschiedene Art im menschlichen Gemüthe. *Vor* der Synthesis sind sie bloss entgegengesetzte und nichts weiter; das eine ist, was das andere nicht ist, und das andere, was das eine nicht ist; sie bezeichnen ein blosses Verhältniss und weiter nichts. Sie sind etwas negatives, und schlechthin nichts positives (gerade wie im obigen Beispiele Licht und Finsterniss in Z, wenn dasselbe als bloss *gedachte* Grenze betrachtet wird.) Sie sind ein blosser Gedanke ohne alle Realität; noch dazu der Gedanke einer blossen Relation. — So wie eins eintritt, ist das andere vernichtet; aber da dieses eine bloss unter dem Prädicate des Gegentheils vom anderen eintreten kann, mithin mit seinem Begriffe der Begriff des anderen zugleich eintritt und es vernichtet, kann selbst dieses eine nicht eintreten. Mithin ist gar Nichts vorhanden, und es kann Nichts vorhanden seyn; unser Bewusstseyn wird nicht gefüllt, und es ist in ihm absolut Nichts vorhanden. (Allerdings hätten wir auch alle bisherige Untersuchungen ohne eine wohlthätige Täuschung der Einbildungskraft, die unvermerkt jenen bloss entgegengesetzten ein Substrat unterschob, gar nicht vornehmen können; wir

hätten über sie nicht denken können, denn sie waren absolut Nichts, und über Nichts kann man nicht reflectiren. Diese Täuschung war nicht abzuhalten, und sollte nicht abgehalten werden; ihr Product sollte nur von der Summe unserer Folgerungen abgerechnet und ausgeschlossen werden, wie wirklich geschehen ist.) *Nach* der Synthesis sind sie etwas, das sich im Bewusstseyn auffassen und festhalten lässt, und welches gleichsam dasselbe füllt. (Sie sind *für die Reflexion*, mit Vergünstigung und Erlaubniss der Reflexion, was sie vorher freilich auch, aber unvermerkt, und mit stetem Einspruch derselben waren.) Gerade wie oben Licht und Finsterniss in Z, als der *durch die Einbildungskraft zu einem Momente ausgedehnten* Grenze, allerdings etwas waren, das sich nicht absolut vernichtete.

Diese Verwandlung geht mit ihnen vor, gleichsam indem sie durch die Synthesis hindurch gehen, und es muss gezeigt werden, wie und auf welche Art die Synthesis ihnen etwas mittheilen könne, das sie vorher nicht hatten. — Das Vermögen der Synthesis hat die Aufgabe, die entgegengesetzten zu vereinigen, als Eins zu *denken* (denn die Forderung ergeht zunächst, gerade wie vorher immer, an das Denkvermögen). Dies vermag sie nun nicht; dennoch aber ist die Aufgabe da; und es entsteht daher ein Streit zwischen dem Unvermögen und der Forderung. In diesem Streite verweilt der Geist, schwebt zwischen beiden; schwebt zwischen der Forderung und der Unmöglichkeit, sie zu erfüllen, und in diesem Zustande, aber nur in diesem, hält er beide zugleich fest, oder, was das gleiche heisst, macht sie zu solchen, die zugleich aufgefasst und festgehalten werden können — giebt dadurch, dass er sie berührt, und wieder von ihnen zurückgetrieben wird und wieder berührt, ihnen im *Verhältniss auf sich* einen gewissen Gehalt und eine gewisse Ausdehnung, die zu seiner Zeit als Mannigfaltiges in der Zeit und im Raume sich zeigen wird. Dieser Zustand heisst der Zustand des *Anschauens*. Das in ihm thätige Vermögen ist schon oben productive Einbildungskraft genannt worden.

11) Wir sehen, dass gerade derjenige Umstand, welcher die Möglichkeit einer Theorie des menschlichen Wissens zu vernichten drohte, hier die einzige Bedingung wird, unter der wir eine solche Theorie aufstellen können. Wir sahen nicht ab, wie wir jemals absolut entgegengesetzte sollten vereinigen können; hier sehen wir, dass eine Erklärung der Begebenheiten in unserem Geiste überhaupt gar nicht möglich seyn würde, ohne absolut entgegengesetzte; da dasjenige Vermögen, auf welchem alle jene Begebenheiten beruhen, die productive Einbildungskraft, gar nicht möglich seyn würde, wenn nicht absolut entgegengesetzte, nicht zu vereinigende, dem Auffassungsvermögen des Ich völlig unangemessene vorkämen. Und dies dient denn zugleich zum einleuchtenden Beweise, dass unser System richtig ist, und dass es das zu erklärende erschöpfend erklärt. Das vorausgesetzte lässt sich nur durch das gefundene, und das gefundene lässt sich nur durch das vorausgesetzte erklären. Eben aus dem absoluten Entgegengesetztseyn erfolgt der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes; und dieser ganze Mechanismus lässt sich nicht anders erklären, als durch ein absolutes Entgegengesetztseyn.

12) Zugleich wird hier völliges Licht über eine schon oben geschehene, aber noch nicht völlig aufgeklärte Aeusserung verbreitet: wie nemlich Idealität und Realität Eins und Ebendasselbe seyn können; wie beide nur durch die verschiedene Art sie anzusehen verschieden seyen, und von dem einen auf das andere sich folgern lasse. — Die absolut entgegengesetzten (das endliche subjective und das unendliche objective) sind vor der Synthesis etwas bloss gedachtes, und, wie wir das Wort hier immer genommen haben, ideales. So wie sie durch das Denkvermögen vereinigt werden sollen, und nicht können, bekommen sie durch das Schweben des Gemüths, welches in dieser Function Einbildungskraft genannt wird, Realität, weil sie dadurch anschaubar werden: d. i. sie bekommen Realität überhaupt; denn es giebt keine andere Realität, als die vermittelst der Anschauung, und kann keine andere geben.

So wie man von dieser Anschauung wieder abstrahirt, welches man für das blosse Denkvermögen, nicht aber für das Bewusstseyn überhaupt, allerdings kann, wird jene Realität wieder etwas bloss Ideales; sie hat bloss ein, vermöge der Gesetze des Vorstellungsvermögens, entstandenes Seyn.

13) Es wird demnach hier gelehrt, dass alle Realität — es versteht sich *für uns*, wie es denn in einem System der Transcendental-Philosophie nicht anders verstanden werden soll — bloss durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Einer der grössten Denker unseres Zeitalters, der, so viel ich einsehe, das gleiche lehrt, nennt dies eine *Täuschung* durch die Einbildungskraft. Aber jeder Täuschung muss sich Wahrheit entgegensetzen, jede Täuschung muss sich vermeiden lassen. Wenn denn nun aber erwiesen wird, wie es im gegenwärtigen Systeme erwiesen werden soll, dass auf jene Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unseres Bewusstseyns, unseres Lebens, unseres Seyns für uns, d. h. unseres Seyns, als Ich, sich gründet: so kann dieselbe nicht wegfallen, wenn wir nicht vom Ich abstrahiren sollen, welches sich widerspricht, da das abstrahirende unmöglich von sich selbst abstrahiren kann; mithin täuscht sie nicht, sondern sie giebt Wahrheit, und die einzig-mögliche Wahrheit. Annehmen, dass sie täusche, heisst einen Skepticismus begründen, der das eigene Seyn bezweifeln lehrt.

Deduction der Vorstellung.

I.

Wir setzen uns zuvörderst recht fest auf dem Puncte, bei welchem wir angekommen waren.

Auf die ins Unendliche hinaus gehende Thätigkeit des Ich, in welcher eben darum, weil sie ins Unendliche hinaus geht,

nichts unterschieden werden kann, geschieht ein Anstoss; und die Thätigkeit, die dabei keineswegs vernichtet werden soll, wird reflectirt, nach innen getrieben; sie bekommt die gerad' umgekehrte Richtung.

Man stelle sich die ins unendliche hinausgehende Thätigkeit vor unter dem Bilde einer geraden Linie, die von A aus durch B nach C u. s. w. geht. Sie könnte angestossen werden innerhalb C oder über C hinaus; aber man nehme an, dass sie eben in C angestossen werde; und davon liegt nach dem obigen der Grund nicht im Ich, sondern im Nicht-Ich.

Unter der gesetzten Bedingung wird die von A nach C gehende Richtung der Thätigkeit des Ich reflectirt von C nach A.

Aber auf das Ich kann, so gewiss es nur ein Ich seyn soll, gar keine Einwirkung geschehen, ohne dass dasselbe zurückwirkte. Im Ich lässt sich nichts aufheben, mithin auch die Richtung seiner Thätigkeit nicht. Mithin muss die nach A reflectirte Thätigkeit, *insofern sie reflectirt ist, zugleich* zurückwirken bis C.

Und so erhalten wir zwischen A und C eine doppelte mit sich selbst streitende Richtung der Thätigkeit des Ich, in welcher sich die von C nach A als ein Leiden, und die von A nach C als blosse Thätigkeit ansehen lässt; welche beide ein und ebenderselbe Zustand des Ich sind.

Dieser Zustand, in welchem völlig entgegengesetzte Richtungen vereinigt werden, ist eben die Thätigkeit der Einbildungskraft; und wir haben jetzt ganz bestimmt das, was wir oben suchten, eine Thätigkeit, die nur durch ein Leiden, und ein Leiden, das nur durch eine Thätigkeit möglich ist. — Die zwischen A und C liegende Thätigkeit des Ich ist eine *widerstehende* Thätigkeit; aber eine solche ist nicht möglich ohne ein Reflectirtseyn seiner Thätigkeit; denn alles Widerstehen setzt etwas voraus, dem widerstanden wird: sie ist ein Leiden, insofern die ursprüngliche Richtung der Thätigkeit des Ich reflectirt wird; aber es kann keine Richtung reflectirt werden, welche nicht als diese Richtung, und zwar in allen Puncten derselben, vorhanden ist. Beide Richtungen, die nach A und

die nach C, müssen zugleich seyn, und eben dass sie zugleich sind, löst die obige Aufgabe.

Der Zustand des Ich, insofern seine Thätigkeit zwischen A und C liegt, ist ein *Anschauen;* denn Anschauen ist eine Thätigkeit, die nicht ohne ein Leiden, und ein Leiden, das nicht ohne eine Thätigkeit möglich ist. — Das Anschauen ist jetzt, aber bloss als solches, bestimmt für die philosophische Reflexion; aber noch völlig unbestimmt in Absicht des Subjects, als Accidens des Ich; denn dann müsste sich dasselbe von anderen Bestimmungen des Ich unterscheiden lassen, was bis jetzt noch nicht möglich ist; und ebenso unbestimmt in Absicht des Objects, denn dann müsste ein angeschautes als solches sich unterscheiden lassen von einem nicht angeschauten, welches bis jetzt gleichfalls unmöglich ist.

(Es ist klar, dass die ihrer ersten ursprünglichen Richtung zurückgegebene Thätigkeit des Ich auch über C hinausgehe. Insofern sie aber über C hinausgeht, ist sie nicht widerstrebend, weil über C hinaus der Anstoss nicht liegt, mithin auch nicht anschauend. Also ist in C die Anschauung begrenzt, und das angeschaute begrenzt. Die über C hinausgehende Thätigkeit ist keine Anschauung, und das Object derselben kein angeschautes. Was beides seyn möge, werden wir zu seiner Zeit sehen. Hier wollten wir bloss bemerkbar machen, dass wir etwas liegen lassen, was wir einst wieder aufnehmen wollen.)

II.

Das Ich soll anschauen; soll nun das anschauende nur wirklich ein Ich seyn, so heisst dies soviel, als: *das Ich soll sich setzen, als anschauend;* denn nichts kommt dem Ich zu, als insofern es sich dasselbe zuschreibt.

Das Ich setzt sich, als anschauend, heisst zuvörderst: es setzt in der Anschauung sich als *thätig.* Was es noch weiter heissen möge, wird in der Untersuchung sich von selbst ergeben. Insofern es sich nun in der Anschauung thätig setzt, setzt es sich selbst etwas entgegen, das in derselben nicht thätig, sondern leidend ist.

Um in dieser Untersuchung uns zu orientiren, haben wir uns nur an das zu erinnern, was über den Wechsel im Begriffe der Substantialität oben gesagt ist. Beides entgegengesetzte, die Thätigkeit und das Leiden sollen sich nicht vernichten und aufheben, sie sollen neben einander bestehen: sie sollen sich bloss gegenseitig ausschliessen.

Es ist klar, dass dem anschauenden, als thätigem, entgegengesetzt werden müsse ein angeschautes. Es fragt sich nur, wie und auf welche Art ein solches angeschaute gesetzt werden möge.

Ein angeschautes, das dem Ich, dem insofern anschauenden Ich, entgegengesetzt werden soll, ist nothwendig ein Nicht-Ich; und hieraus folgt zuvörderst, dass eine ein solches angeschaute setzende Handlung des Ich *keine Reflexion*, keine nach innen, sondern eine nach aussen gehende Thätigkeit, also, soviel wir bis jetzt einsehen können, eine Production sey. Das angeschaute, als solches, wird producirt.

Ferner ist klar, dass das Ich seiner Thätigkeit in dieser Production des angeschauten, als eines solchen, sich nicht bewusst seyn könne, darum, weil sie nicht reflectirt, dem Ich nicht zugeschrieben wird. (Nur in der philosophischen Reflexion, die wir jetzt anstellen, und die wir immer sorgfältig von der gemeinen nothwendigen zu unterscheiden haben, wird sie dem Ich beigemessen.)

Das producirende Vermögen ist immer die Einbildungskraft; also jenes Setzen des angeschauten geschieht durch die Einbildungskraft, und ist selbst ein Anschauen *).

Diese Anschauung nun soll einer Thätigkeit in der Anschauung, die das Ich sich selbst zuschreibt, entgegengesetzt seyn. Es sollen zugleich in einer und ebenderselben Handlung vorhanden seyn eine Thätigkeit des Anschauens, die das Ich vermittelst einer Reflexion sich zuschreibt, und eine andere, die es sich nicht zuschreibt. Die letztere ist ein blosses

*) Ein *Hin*schauen — in activer Bedeutung — eines unbestimmten Etwas. (Zusatz der 2. Ausg.)

Anschauen; die erstere soll es auch seyn; aber sie soll reflectirt werden. Es ist die Frage, wie dies geschehe, und was daraus erfolge?

Das Anschauen als Thätigkeit hat die Richtung nach C, ist aber lediglich insofern ein Anschauen, als sie der entgegengesetzten Richtung nach A widerstrebt. Widerstrebt sie nicht, so ist sie kein Anschauen mehr, sondern eine Thätigkeit schlechthin.

Eine solche Thätigkeit des Anschauens soll reflectirt werden, d. i. die nach C hin gehende Thätigkeit des Ich (welche immer eine und ebendieselbe Thätigkeit ist) soll, und zwar *als* einer entgegengesetzten Richtung widerstrebend (denn sonst wäre es nicht *diese* Thätigkeit, nicht die Thätigkeit des Anschauens), nach A gelenkt werden.

Die Schwierigkeit hierbei ist folgende: die Thätigkeit des Ich ist durch den Anstoss von aussen schon einmal nach A reflectirt, und jetzt soll sie, und zwar durch absolute Spontaneität (denn das Ich soll sich setzen, als anschauend, schlechthin, weil es ein Ich ist), abermals nach der gleichen Richtung reflectirt werden. Werden nun diese beidesmaligen Richtungen nicht unterschieden, so wird gar keine Anschauung reflectirt, sondern es wird bloss zu wiederholten Malen auf eine und ebendieselbe Art angeschaut; denn die Thätigkeit ist die gleiche: es ist eine und ebendieselbe Thätigkeit des Ich; und die Richtung ist die gleiche von C nach A. Sie müssen demnach, wenn die geforderte Reflexion möglich seyn soll, unterschieden werden können; und wir haben, ehe wir weiter gehen können, die Aufgabe zu lösen, wie und wodurch sie unterschieden werden?

III.

Wir bestimmen diese Aufgabe näher. — Es lässt sich schon vor der Untersuchung vorher ungefähr einsehen, wie die erstere Richtung der Thätigkeit des Ich nach A von der zweiten gleichen Richtung unterschieden werden möge. Die erstere nemlich ist durch einen blossen Anstoss von aussen; die zweite wird durch absolute Spontaneität reflectirt. Dies

können wir nun wohl von der Stufe unserer philosophischen Reflexion aus, auf welche wir uns vom Anfange der Untersuchung an willkürlich gestellt haben, erblicken; aber es ist die Aufgabe, eben dies für die Möglichkeit aller philosophischen Reflexion vorausgesetzte zu erweisen. Es ist die Frage, wie der menschliche Geist ursprünglich zu jener Unterscheidung zwischen einer Reflexion der Thätigkeit von aussen, und einer anderen von innen komme. Diese Unterscheidung ist es, die als Factum abgeleitet, und eben durch diese Ableitung erwiesen werden soll.

Das Ich soll durch das Prädicat eines *anschauenden* bestimmt, und dadurch von dem angeschauten unterschieden werden. Dies war die Forderung, von welcher wir ausgingen, und wir konnten von keiner anderen ausgehen. Das Ich, als Subject der Anschauung, soll dem Objecte derselben entgegengesetzt, und dadurch zu allererst vom Nicht-Ich unterschieden werden. Es ist klar, dass wir in dieser Unterscheidung keinen festen Punct haben, sondern uns in einem ewigen Cirkel herumdrehen, wenn nicht erst die Anschauung an sich, und als solche, fixirt ist. Erst dann lässt das Verhältniss des Ich sowohl, als des Nicht-Ich zu ihr sich bestimmen. Die Möglichkeit, die oben gegebene Aufgabe zu lösen, hängt demnach von der Möglichkeit ab, die Anschauung selbst, und als solche, zu fixiren.

Diese letztere Aufgabe ist gleich der soeben aufgestellten, die erstere Richtung nach A von der zweiten unterscheidbar zu machen; und eine wird durch die andere gelöst. Ist die Anschauung selbst einmal fixirt, so ist in ihr die erstere Reflexion nach A schon enthalten; und ohne Furcht vor der Verwechselung und dem gegenseitigen Aufheben kann nun, nicht eben die erste Richtung nach A, aber die Anschauung überhaupt nach A reflectirt werden.

Die Anschauung, als solche, soll fixirt werden, um als Eins und Ebendasselbe aufgefasst werden zu können. Aber das Anschauen als solches ist gar nichts fixirtes, sondern es ist ein Schweben der Einbildungskraft zwischen widerstreitenden Richtungen. Dasselbe soll fixirt werden, heisst: die Einbildungskraft soll nicht länger schweben, wodurch die An-

schauung völlig vernichtet und aufgehoben würde. Das aber soll nicht geschehen; mithin muss wenigstens das Product des Zustandes in der Anschauung, die Spur der entgegengesetzten Richtungen, welche keine von beiden, sondern etwas aus beiden zusammengesetztes ist, bleiben.

Zu einem solchen Fixiren der Anschauung, die erst dadurch eine Anschauung wird, gehört dreierlei. Zuvörderst die Handlung des Fixirens oder Festsetzens. Das ganze Fixiren geschieht zum Behuf der Reflexion durch *Spontaneität*, es geschieht durch diese Spontaneität der Reflexion selbst, wie sich sogleich zeigen wird; mithin kommt die Handlung des Fixirens zu dem schlechthin setzenden Vermögen im Ich, oder der Vernunft. — Dann, das bestimmte oder bestimmt werdende; — und das ist bekanntermaassen die Einbildungskraft, deren Thätigkeit eine Grenze gesetzt wird. — Zuletzt das durch die Bestimmung entstandene; — das Product der Einbildungskraft in ihrem Schweben. Es ist klar, dass, wenn das geforderte Festhalten möglich seyn solle, es ein Vermögen dieses Festhaltens geben müsse; und ein solches Vermögen ist weder die bestimmende Vernunft, noch die producirende Einbildungskraft, mithin ist es ein Mittelvermögen zwischen beiden. Es ist das Vermögen, worin ein wandelbares ***besteht,*** gleichsam ***verständigt*** wird*), und heisst daher mit Recht der ***Verstand.*** — Der Verstand ist Verstand, bloss insofern etwas in ihm fixirt ist; und alles, was fixirt ist, ist bloss im Verstande fixirt. Der Verstand lässt sich als die durch Vernunft fixirte Einbildungskraft, oder als die durch Einbildungskraft mit Objecten versehene Vernunft beschreiben. — Der Verstand ist ein ruhendes, unthätiges Vermögen des Gemüths, der blosse Behälter des durch die Einbildungskraft hervorgebrachten, und durch die Vernunft bestimmten und weiter zu bestimmenden; was man auch von Zeit zu Zeit über die Handlungen desselben erzählt haben mag.

(Nur im Verstande ist Realität**); er ist das Vermögen

*) gleichsam zum Stehen gebracht wird. (Zusatz der 2. Ausg.)

**) wiewohl erst durch die Einbildungskraft. (Zusatz der 2. Ausg.)

des *Wirklichen*; *in* ihm erst wird das Ideale zum Realen [daher drückt *verstehen* auch eine Beziehung auf etwas aus, das uns ohne unser Zuthun von aussen kommen soll]. Die Einbildungskraft producirt Realität; aber es *ist* in ihr keine Realität; erst durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande wird ihr Product etwas Reales. — Demjenigen, dessen wir uns als eines Productes der Einbildungskraft bewusst sind, schreiben wir nicht Realität zu; wohl aber dem, was wir im Verstande, dem wir gar kein Vermögen der Production, sondern bloss des Aufbehaltens zuschreiben, als enthalten antreffen. — Es wird sich zeigen, dass man in der Reflexion, vermöge der Gesetze derselben, nur bis auf den Verstand zurückgehen könne, und in diesem dann allerdings etwas der Reflexion *gegebenes*, als einen Stoff der Vorstellung, antreffe; der Art aber, wie dasselbe in den Verstand gekommen, sich nicht bewussst werde. Daher unsere feste Ueberzeugung von der Realität der Dinge ausser uns, und ohne alles unser Zuthun, weil wir uns des Vermögens ihrer Production nicht bewusst werden. Würden wir in der gemeinen Reflexion uns bewusst, wie wir in der philosophischen uns dessen allerdings bewusst werden können, dass sie erst durch die Einbildungskraft in den Verstand kommen, so würden wir wieder alles für Täuschung erklären wollen, und würden durch das letztere ebenso Unrecht haben, als durch das erstere).

IV.

Wir nehmen den Faden unseres Raisonnements wieder auf, wo wir ihn, weil es unmöglich war ihn weiter zu verfolgen, fallen liessen.

Das Ich reflectirt seine in der Anschauung nach C gehende Thätigkeit. Als widerstehend einer entgegengesetzten von C nach A gehenden Richtung, kann sie nicht reflectirt werden, aus dem oben angeführten Grunde. Dennoch kann sie auch nicht als eine überhaupt nach aussen gehende Thätigkeit reflectirt werden, denn dann wäre es die ganze unendliche Thätigkeit des Ich, welche nicht reflectirt werden kann; aber nicht die in der Anschauung vorkommende, deren Re-

flexion doch gefordert worden ist. Mithin muss sie reflectirt werden als bis C gehende, als in C begrenzte und bestimmte Thätigkeit; welches das erste wäre.

In C wird demnach die anschauende Thätigkeit des Ich durch die absolute in der Reflexion handelnde Thätigkeit begrenzt. — Da aber diese Thätigkeit bloss reflectirend, nicht aber (ausser in unserer gegenwärtigen philosophischen Reflexion) selbst reflectirt ist, so wird die Begrenzung in C dem Ich entgegengesetzt, und dem Nicht-Ich zugeschrieben. Ueber C in die Unendlichkeit hinaus wird ein bestimmtes Product der absolut producirenden Einbildungskraft durch eine dunkle, nicht reflectirte und nicht zum bestimmten Bewusstseyn kommende Anschauung gesetzt, welches das Vermögen der reflectirten Anschauung begrenzt; gerade nach der Regel und aus dem Grunde, aus welchem das erste unbestimmte Product überhaupt gesetzt wurde. Welches das zweite wäre. — Dieses Product ist das Nicht-Ich, durch dessen Entgegensetzung für den gegenwärtigen Behuf das Ich überhaupt erst *als* Ich bestimmt, — wodurch erst das logische Subject des Satzes: das Ich ist anschauend, möglich wird.

Die so bestimmte Thätigkeit des anschauenden Ich wird, wenigstens ihrer Bestimmung nach, festgesetzt und begriffen im Verstande zu weiterer Bestimmung; denn ohne dies würden widersprechende Thätigkeiten des Ich sich durchkreuzen, und einander gegenseitig vernichten.

Diese Thätigkeit geht von A nach C und soll in dieser Richtung, aber durch eine reflectirende, also von C nach A gehende Thätigkeit des Ich aufgefasst werden. — Es ist klar, dass in dieser Auffassung entgegengesetzte Richtungen vorkommen, dass mithin diese Auffassung durch das Vermögen des Entgegengesetzten, durch die Einbildungskraft geschehen, also selbst eine Anschauung seyn müsse. Welches das dritte wäre. Die Einbildungskraft in ihrer gegenwärtigen Function producirt nicht, sondern fasst bloss auf (zum Setzen im Verstande, nicht etwa zum Aufbehalten) das schon producirte und im Verstande begriffene, und heisst daher *reproductiv*.

Das anschauende muss, und zwar als solches, d. h. als

thätig, ***bestimmt,*** es muss ihm eine Thätigkeit entgegengesetzt werden, die ***nicht dieselbe***, sondern eine andere sey. Thätigkeit aber ist immer Thätigkeit, und bis jetzt kann in ihr nichts unterschieden werden als ihre Richtung. Eine solche entgegengesetzte Richtung aber ist die durch das Reflectirtseyn von aussen entstandene und im Verstande aufbehaltene Richtung von C nach A. Welches das vierte wäre.

Diese entgegengesetzte Richtung muss, insofern die im Anschauen vorhandene dadurch bestimmt werden soll, selbst angeschaut werden; und so ist denn mit der Bestimmung des anschauenden zugleich eine, aber nicht reflectirte, Anschauung des *angeschauten* vorhanden.

Aber das angeschaute selbst muss ***als*** ein angeschautes bestimmt werden, wenn es dem anschauenden entgegengesetzt werden soll. Und dies ist nur möglich durch Reflexion. Es ist bloss die Frage, welche nach aussen gehende Thätigkeit reflectirt werden solle; denn es muss eine nach aussen gehende Thätigkeit seyn, die reflectirt wird, aber die im Anschauen von A nach C gehende Thätigkeit giebt die Anschauung des Anschauenden.

Es ist oben erinnert worden, dass zum Behuf der Begrenzung der Anschauung überhaupt in C die producirende Thätigkeit des Ich über C hinaus in das unbestimmte gehen müsse. Diese Thätigkeit wird aus der Unendlichkeit über C nach A reflectirt. Aber von C nach A liegt die im Verstande ihrer Spur nach aufbehaltene erstere Richtung, die der dem Ich zugeeigneten Thätigkeit von A nach C in der Anschauung widerstrebt: und in Beziehung auf dieselbe dem dem Ich entgegengesetzten, d. i. dem Nicht-Ich zugeeignet werden muss. Diese entgegengesetzte Thätigkeit wird als eine entgegengesetzte angeschaut; welches das fünfte wäre.

Dieses angeschaute muss als solches bestimmt werden, und zwar als das dem anschauenden entgegengesetzte angeschaute; also durch ein nicht-angeschautes, das aber doch ein Nicht-Ich ist. Ein solches aber liegt als absolutes Product der Thätigkeit des Ich über C hinaus. Innerhalb C und A aber liegt das angeschaute, welches nach seiner Bestimmung im

Verstande als etwas reales aufgefasst wird. Welches das sechste wäre.

Sie verhalten sich gegenseitig wie Thätigkeit und Leiden (Realität und Negation), und sind demnach vereinigt durch Wechselbestimmung. Kein angeschautes, kein anschauendes, und umgekehrt. Hinwiederum, wenn und inwiefern ein angeschautes gesetzt ist, ist ein anschauendes gesetzt, und umgekehrt.

Beide müssen bestimmt werden, denn das Ich soll sich setzen, als das anschauende, und sich insofern dem Nicht-Ich entgegensetzen; zu diesem Behufe aber bedarf es eines festen Unterscheidungsgrundes zwischen dem anschauenden und angeschauten; einen solchen aber giebt laut obiger Erörterungen die Wechselbestimmung nicht.

So wie das *eine* weiter bestimmt wird, wird es durch dasselbe auch das *andere*, eben darum, weil sie in Wechselbestimmung stehen. Eines von beiden aber muss aus dem gleichen Grunde *durch sich selbst*, und nicht durch das andere, bestimmt werden, weil wir ausserdem aus dem Kreise der Wechselbestimmung nicht herauskommen.

V.

Das anschauende an sich, d. i. als Thätigkeit, ist schon dadurch bestimmt, dass es in Wechselbestimmung steht; es ist eine Thätigkeit, der im entgegengesetzten ein Leiden correspondirt, eine *objective* Thätigkeit. Eine solche wird weiter bestimmt durch eine nicht-objective, mithin *reine* Thätigkeit, Thätigkeit überhaupt und schlechthin.

Beide sind entgegengesetzt; beide müssen auch synthetisch vereinigt, d. i. gegenseitig durcheinander bestimmt werden: 1) die objective Thätigkeit durch die Thätigkeit schlechthin. Die Thätigkeit überhaupt ist die Bedingung aller objectiven Thätigkeit; sie ist Realgrund derselben. 2) Die Thätigkeit überhaupt durch die objective Thätigkeit ist gar nicht zu bestimmen, ausser durch ihr entgegengesetztes, das Leiden; mithin durch ein Object der Thätigkeit, und also durch objective Thätigkeit. Objective Thätigkeit ist der Bestimmungs- oder Ideal-

Grund der Thätigkeit überhaupt. 3) Beide sind wechselseitig durch einander zu bestimmen, d. i. die Grenze zwischen beiden muss gesetzt werden. Diese ist der Uebergang von der reinen zur objectiven Thätigkeit, und umgekehrt; die *Bedingung*, auf welche reflectirt, oder von ihr abstrahirt werden kann.

Diese Bedingung, als solche, d. i. als Grenze der reinen und der objectiven Thätigkeit wird angeschaut durch die Einbildungskraft, fixirt im Verstande; beides auf die oben beschriebene Weise.

Die Anschauung ist objective Thätigkeit unter einer gewissen *Bedingung*. Unbedingt wäre sie nicht objective Thätigkeit, sondern reine.

Vermöge der Bestimmung durch den Wechsel ist das angeschaute auch nur unter einer gewissen Bedingung ein angeschautes. Ausser der Bedingung wäre es kein angeschautes, sondern ein schlechthin gesetztes, ein Ding an sich: ein Leiden schlechthin, als Gegentheil einer Thätigkeit schlechthin.

VI.

Sowohl für*) das anschauende, als das angeschaute, ist die Anschauung etwas bedingtes. Durch dieses Merkmal sind (sie) demnach**) noch nicht zu unterscheiden, und wir haben sie jetzt weiter zu bestimmen. — Wir suchen die *Bedingung* der Anschauung für beide zu bestimmen; ob sie etwa durch diese zu unterscheiden seyn möchten.

Die absolute Thätigkeit wird durch die Bedingung eine objective — heisst offenbar: die absolute Thätigkeit wird, als solche, aufgehoben und vernichtet; und es ist in Rücksicht ihrer vorhanden ein *Leiden*. Demnach ist die Bedingung aller objectiven Thätigkeit ein Leiden.

Dieses Leiden muss angeschaut werden. Aber ein Leiden lässt sich nicht anders anschauen, als wie eine Unmöglichkeit der entgegengesetzten Thätigkeit; ein Gefühl des Zwanges zu einer bestimmten Handlung, welches der Einbildungskraft al-

*) In Beziehung auf u. s. w. (Zweite Ausg.)

**) beide, das anschauende und das angeschaute. (Zw. Ausg.)

lerdings möglich ist. Dieser Zwang wird im Verstande fixirt als *Nothwendigkeit.*

Das Gegentheil dieser durch ein Leiden bedingten Thätigkeit ist eine freie, angeschaut durch die Einbildungskraft als ein Schweben der Einbildungskraft selbst zwischen Verrichten und Nicht-Verrichten einer und ebenderselben Handlung; Auffassen und Nicht-Auffassen eines und ebendesselben Objectes im Verstande; aufgefasst in dem Verstande, als *Möglichkeit.*

Beide Arten der Thätigkeit, die an sich entgegengesetzt sind, werden synthetisch vereinigt. 1) Der Zwang wird durch Freiheit bestimmt; die freie Thätigkeit bestimmt sich selbst zum bestimmten Handeln (*Selbstaffection*); 2) die Freiheit durch Zwang. Nur unter Bedingung einer schon vorhandenen Bestimmung durch ein Leiden bestimmt sich die in der Selbstbestimmung noch immer freie Selbstthätigkeit zu einem bestimmten Handeln. (Die Spontaneität kann nur reflectiren unter Bedingung einer durch einen Anstoss von aussen schon geschehenen Reflexion: aber sie *muss* auch unter dieser Bedingung nicht reflectiren.) 3) Beide bestimmen sich gegenseitig in der Anschauung. Wechselwirkung der Selbstaffection des anschauenden, und einer Affection von aussen ist die Bedingung, unter der das anschauende ein anschauendes ist.

Dadurch ist denn auch zugleich das angeschaute bestimmt. Das Ding an sich ist Gegenstand der Anschauung unter Bedingung einer Wechselwirkung. Insofern das anschauende thätig ist, ist das angeschaute leidend; und insofern das angeschaute, welches insofern ein Ding an sich ist, thätig ist, ist das anschauende leidend. Ferner, insofern das anschauende thätig ist, ist es nicht leidend, und umgekehrt; so auch das angeschaute. Aber das giebt keine feste Bestimmung, und wir kommen dadurch aus unserem Cirkel nicht heraus. Mithin muss weiter bestimmt werden. Wir müssen nemlich suchen den Antheil eines von beiden in der aufgezeigten Wechselwirkung durch sich selbst zu bestimmen.

VII.

Der Thätigkeit des Anschauenden, welcher ein Leiden im Objecte correspondirt, und die demnach in jener Wechselwirkung mit inbegriffen ist, ist entgegengesetzt eine solche Thätigkeit, der kein Leiden im Objecte correspondirt; die demnach auf das anschauende selbst geht (die in der Selbstaffection); und durch diese müsste demnach die erstere bestimmt werden.

Eine solche bestimmende Thätigkeit müsste angeschaut werden durch die Einbildungskraft, und fixirt werden im Verstande, gerade wie die bis jetzt aufgezeigten Arten derselben.

Es ist klar, dass auch die objective Thätigkeit des anschauenden keinen anderen Grund haben könne, als die Thätigkeit der Selbstbestimmung: liesse sich demnach diese letztere Thätigkeit bestimmen, so wäre auch die erstere, und mit ihr der Antheil des anschauenden in der Wechselwirkung, so wie durch denselben der Antheil des angeschauten bestimmt.

Beide Arten der Thätigkeit müssen sich gegenseitig bestimmen: 1) die *in sich selbst zurückgehende* muss bestimmen die *objective*, wie soeben gezeigt worden; 2) die objective muss bestimmen die in sich selbst zurückgehende. Soviel objective Thätigkeit, soviel sich selbst bestimmende zur Bestimmung des Objectes. Aber die objective Thätigkeit lässt sich durch Bestimmung des Objectes bestimmen, mithin durch sie die in der Selbstbestimmung vorkommende. 3) Beide stehen demnach in Wechselbestimmung, wie jetzt gezeigt worden; und wir haben abermals keinen festen Punct der Bestimmung.

Die Thätigkeit des angeschauten in der Wechselwirkung, insofern sie auf das anschauende geht, wird gleichfalls bestimmt durch eine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, durch die es sich zur Einwirkung auf das anschauende bestimmt.

Nach obiger Erörterung ist die Thätigkeit zur Selbstbestimmung Bestimmung eines fixirten Productes der Einbildungskraft im Verstande durch die Vernunft: mithin ein *Denken*. Das anschauende bestimmt sich selbst zum *Denken* eines Objects.

Insofern das Object durch das Denken bestimmt wird, ist es ein gedachtes.

Nun ist es dadurch soeben bestimmt worden, als sich ***selbst bestimmend;*** zu einer Einwirkung auf das anschauende. Diese Bestimmung ist aber lediglich dadurch möglich geworden, dass ein Leiden im entgegengesetzten anschauenden bestimmt werden sollte. Kein Leiden im anschauenden, keine ursprüngliche und in sich selbst zurückgehende Thätigkeit im Objecte, als gedachte Thätigkeit. Keine solche Thätigkeit im Objecte, kein Leiden im anschauenden. Eine solche Wechselbestimmung aber ist nach obiger Erörterung die durch *Wirksamkeit.* Also wird das Object gedacht als *Ursache* von einem Leiden im anschauenden, als seinem *Effect.* — Die innere Thätigkeit des Objects, wodurch es sich bestimmt zur Wirksamkeit, ist ein bloss gedachtes (ein *Noumen,* wenn man dieser Thätigkeit durch die Einbildungskraft ein Substrat giebt, wie man es muss).

VIII.

Die Thätigkeit einer Selbstbestimmung zum Bestimmen eines ***bestimmten*** Objects muss weiter bestimmt werden; denn noch haben wir keinen festen Punct. Sie wird aber bestimmt durch eine solche Thätigkeit des anschauenden, die kein Object als ein bestimmtes (— A) bestimmt; die auf kein bestimmtes Object geht (also etwa auf ein Object überhaupt, als blosses Object.)

Eine solche Thätigkeit müsste, durch Selbstbestimmung, A oder — A sich zum Objecte geben können. Sie wäre demnach in Rücksicht auf A oder — A völlig unbestimmt oder frei; frei auf A zu *reflectiren,* oder davon zu *abstrahiren.*

Eine solche Thätigkeit muss zuvörderst angeschaut werden durch die Einbildungskraft; da sie aber zwischen entgegengesetzten, zwischen dem Auffassen und Nicht-Auffassen von A, mitten inne schwebt, muss sie angeschaut werden auch *als* Einbildungskraft, d. i. in ihrer Freiheit des Schwebens von einem zum anderen; (gleichsam, wenn man auf ein *Gesetz* sieht, von welchem wir hier freilich noch nichts wissen, als eine Berathschlagung des Gemüths mit sich selbst.) — Da jedoch durch diese Thätigkeit eins von beiden, entweder A oder — A,

aufgefasst (A als ein zu reflectirendes, oder als ein solches, von dem zu abstrahiren ist, gesetzt) werden muss, so muss sie insofern auch als Verstand angeschaut werden. — Beides, durch eine neue Anschauung wieder vereinigt, und im Verstande festgesetzt, heisst *Urtheilskraft.* Urtheilskraft ist das bis jetzt freie Vermögen über schon im Verstande gesetzte Objecte zu reflectiren, oder von ihnen zu abstrahiren, und sie, nach Maassgabe dieser Reflexion oder Abstraction, mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen.

Beide Thätigkeiten, der blosse Verstand als solcher, und die Urtheilskraft als solche, müssen sich wieder gegenseitig bestimmen. 1) Der Verstand die Urtheilskraft. Er enthält schon in sich die Objecte, von welchen die letztere abstrahirt oder sie reflectirt, und ist daher die Bedingung der Möglichkeit einer Urtheilskraft überhaupt. 2) Die Urtheilskraft den Verstand; sie bestimmt ihm das Object überhaupt als Object. Ohne sie wird überhaupt nicht reflectirt; ohne sie ist mithin nichts fixirtes im Verstande, welches erst durch Reflexion, und zum Behuf der Reflexion gesetzt wird, — mithin auch überhaupt kein Verstand; und so ist die Urtheilskraft hinwiederum die Bedingung der Möglichkeit des Verstandes, und beide 3) bestimmen sich demnach gegenseitig. Nichts im Verstande, keine Urtheilskraft; keine Urtheilskraft, nichts im Verstande *für den Verstand*, kein Denken des gedachten, als eines solchen.

Laut der Wechselbestimmung wird dadurch nun auch das Object bestimmt. Das gedachte, als Object des Denkens, also insofern als leidend, wird bestimmt durch ein nicht-gedachtes, mithin durch ein bloss denkbares (das den Grund seiner Denkbarkeit in sich selbst, und nicht in dem denkenden haben, mithin insofern thätig, und das denkende in Beziehung darauf leidend seyn soll). Beide, das gedachte und das denkbare, werden nun gegenseitig durch einander bestimmt: 1) alles gedachte ist denkbar; 2) alles denkbare wird gedacht als denkbares, und ist nur insofern denkbar, als es als solches gedacht wird. Kein denkbares, kein gedachtes; kein gedachtes, kein denkbares. — Das denkbare und die Denkbarkeit als solche sind blosser Gegenstand der Urtheilskraft.

Nur das als denkbar beurtheilte kann als Ursache der Anschauung gedacht werden.

Das denkende soll sich selbst bestimmen, etwas als denkbar zu denken, und insofern wäre das denkbare leidend; aber hinwiederum soll das denkbare sich selbst bestimmen, ein denkbares zu seyn; und insofern wäre das denkende leidend. Dies giebt hinwiederum eine Wechselwirkung des denkenden und des gedachten im Denken; mithin keinen festen Bestimmungspunct, und wir müssen das urtheilende noch weiter bestimmen.

IX.

Die Thätigkeit, die überhaupt ein Object bestimmt, wird bestimmt durch eine solche, die gar kein Object hat, durch eine überhaupt nicht-objective, der objectiven entgegengesetzte Thätigkeit. Es ist nur die Frage, wie eine solche Thätigkeit gesetzt, und der objectiven entgegengesetzt werden könne.

So wie eben die Möglichkeit deducirt wurde, von allem *bestimmten* Objecte = A zu abstrahiren, so wird hier die Möglichkeit postulirt, von *allem Objecte überhaupt* zu abstrahiren. Es muss ein solches absolutes Abstractions-Vermögen geben, wenn die geforderte Bestimmung möglich seyn soll; und sie muss möglich seyn, wenn ein Selbstbewusstseyn, und ein Bewusstseyn der Vorstellung möglich seyn soll.

Ein solches Vermögen sollte zuvörderst angeschaut werden können. — Die Einbildungskraft schwebt überhaupt zwischen Object und Nicht-Object, kraft ihres Wesens. Sie wird fixirt, kein Object zu haben; das heisst, die (reflectirte) Einbildungskraft wird gänzlich vernichtet, und diese Vernichtung, dieses Nicht-seyn der Einbildungskraft wird selbst durch (nicht-reflectirte, und daher nicht zum deutlichen Bewusstseyn kommende) Einbildungskraft angeschaut. (Die in uns vorhandene dunkle Vorstellung, wenn wir erinnert werden, zum Behuf des reinen Denkens von aller Beimischung der Einbildungskraft zu abstrahiren, ist diese dem Denker gar oft vorkommende Anschauung). — Das Product einer solchen (nicht-reflectirten). Anschauung sollte fixirt werden im Verstande; aber dasselbe soll Nichts, gar kein Object seyn, mithin ist es nicht zu fixiren

(Die dunkle Vorstellung des Gedankens von einem blossen Verhältnisse, ohne Glieder desselben, ist so etwas.) Bleibt demnach nichts übrig, als überhaupt die blosse Regel der Vernunft, zu abstrahiren, das blosse Gesetz einer nicht zu realisirenden Bestimmung (durch Einbildungskraft, und Verstand für das deutliche Bewusstseyn); — und jenes absolute Abstractionsvermögen ist mithin selbst die Vernunft.*)

Wenn alles objective aufgehoben wird, bleibt wenigstens das sich ***selbst bestimmende***, und durch sich ***selbst bestimmte***, das Ich, oder das Subject übrig. Subject und Object werden so durch einander bestimmt, dass eins durch das andere schlechthin ausgeschlossen wird. Bestimmt das Ich nur sich selbst, so bestimmt es nichts ausser sich; und bestimmt es etwas ausser sich, so bestimmt es nicht bloss sich selbst. Das Ich aber ist jetzt als dasjenige bestimmt, welches, nach Aufhebung alles Objects durch das absolute Abstractionsvermögen, übrig bleibt; und das Nicht-Ich als dasjenige, von welchem durch jenes Abstractionsvermögen abstrahirt werden kann: und wir haben demnach jetzt einen festen Unterscheidungspunct zwischen dem Objecte und Subjecte.

(Dies ist denn auch wirklich die augenscheinliche, und nach ihrer Andeutung gar nicht mehr zu verkennende Quelle alles Selbstbewusstseyns. Alles, von welchem ich abstrahiren, was ich wegdenken kann [wenn auch nicht auf einmal, doch wenigstens so, dass ich von dem, was ich jetzt übrig lasse, hinterher abstrahire, und dann dasjenige übrig lasse, von dem ich jetzt abstrahire], ist nicht mein Ich, und ich setze es meinem Ich bloss dadurch entgegen, dass ich es betrachte, als ein solches, das ich wegdenken kann. Je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewusstseyn sich dem reinen; — von dem Kinde an, das zum ersten Male seine Wiege verlässt, und sie dadurch von sich selbst unterscheiden lernt, bis zum popularen Philosophen, der noch materielle Ideen-Bilder annimmt,

*) Die *reine* Vernunft ohne Einbildungskraft, in theoretischer Bedeutung; diejenige, welche Kant in der Kritik der reinen Vernunft zu seinem Objecte machte. (Zusatz der 2. Ausg.)

und nach dem Sitze der Seele fragt, und bis zum transcendentalen Philosophen, der wenigstens die Regel, ein reines Ich zu denken, sich denkt, und sie erweiset.)

X.

Diese, das Ich durch Abstraction von allem, wovon abstrahirt werden kann, bestimmende Thätigkeit müsste selbst wieder bestimmt werden. Da aber in dem, *von* welchem nicht, und *in* welchem von Nichts abstrahirt werden kann (daher wird das Ich als *einfach* beurtheilt), sich nichts weiter bestimmen lässt: so könnte sie bloss durch eine schlechthin nicht bestimmende Thätigkeit — und das durch sie bestimmte durch ein schlechthin unbestimmtes bestimmt werden.

Ein solches Vermögen des schlechthin unbestimmten, als die Bedingung alles bestimmten, ist nun allerdings an der Einbildungskraft durch Folgerungen nachgewiesen worden; aber es lässt als solches sich gar nicht zum Bewusstseyn erheben, weil dann dasselbe reflectirt, mithin durch den Verstand bestimmt werden müsste, mithin es nicht unbestimmt und unendlich bliebe.

Das Ich ist in der Selbstbestimmung soeben, als bestimmend und bestimmt zugleich, betrachtet worden. Wird vermittelst der gegenwärtigen höheren Bestimmung darauf reflectirt, dass das das schlechthin bestimmte bestimmende ein schlechthin unbestimmtes seyn müsse; ferner darauf, dass das Ich und Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt sind, so ist, wenn das Ich als *bestimmt* betrachtet wird, das bestimmende unbestimmte das Nicht-Ich; und im Gegentheil, wenn das Ich als *bestimmend* betrachtet wird, ist es selbst das unbestimmte, und das durch dasselbe bestimmte ist das Nicht-Ich, und hieraus entsteht folgender Widerstreit:

Reflectirt das Ich auf sich selbst, und bestimmt sich dadurch, so ist das Nicht-Ich unendlich und unbegrenzt. Reflectirt dagegen das Ich auf das Nicht-Ich überhaupt (auf das Universum) und bestimmt es dadurch, so ist es selbst unendlich. In der Vorstellung stehen demnach Ich und Nicht-Ich in Wechselwirkung; ist das eine endlich, so ist das andere unendlich,

und umgekehrt; eins von beiden ist aber immer unendlich. — (Hier liegt der Grund der von Kant aufgestellten *Antinomieen.*)

XI.

Wird in einer noch höheren Reflexion darauf reflectirt, dass das Ich selbst das schlechthin bestimmende, mithin auch dasjenige sey, welches die obige Reflexion, von der der Widerstreit abhängt, schlechthin bestimme: so wird das Nicht-Ich in jedem Falle wieder ein durch das Ich bestimmtes; es sey nun für die Reflexion ausdrücklich bestimmt, oder es sey für die Bestimmung des Ich durch sich selbst in der Reflexion unbestimmt gelassen; und so steht das Ich, insofern es endlich oder unendlich seyn kann, bloss mit sich selbst in Wechselwirkung: eine Wechselwirkung, in der das Ich mit sich selbst vollkommen vereinigt ist, und über welche keine theoretische Philosophie hinauf steigt.

Dritter Theil.

Grundlage der Wissenschaft des Praktischen.

§. 5. Zweiter Lehrsatz.

In dem Satze, welcher das Resultat der drei Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre war: *das Ich und das Nicht-Ich bestimmen sich gegenseitig*, lagen folgende zwei; zuvörderst der: *das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich*, den wir erörtert und gezeigt haben, welches Factum in unserem Geiste demselben entsprechen müsse; und dann folgender: *das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich.*

Wir konnten zu Anfange des vorigen §. noch nicht wissen, ob wir dem letzteren Satze jemals eine Bedeutung würden zusichern können, da in demselben die *Bestimmbarkeit,* mithin die *Realität*, des Nicht-Ich vorausgesetzt wird, welche anzunehmen wir dort noch keinen Grund aufzeigen konnten.

Nunmehro aber ist durch jenes postulirte Factum, und unter Voraussetzung desselben zugleich die Realität eines Nicht-Ich — es versteht sich, *für* das Ich, — wie denn die ganze Wissenschaftslehre, als transcendentale Wissenschaft, nicht über das Ich hinausgehen kann, noch soll, — postulirt, und die eigentliche Schwierigkeit, die uns verhinderte, jenen zweiten Satz anzunehmen, ist gehoben. Hat ein Nicht-Ich Realität für das Ich, und — welches das gleiche heisst — setzt das Ich dasselbe als real, wovon die Möglichkeit sowohl, als die Art und Weise nunmehro dargestellt worden: so kann, wenn die anderweitigen Bestimmungen des Satzes denkbar sind, wie wir freilich noch nicht wissen können, das Ich allerdings auch sich setzen, als bestimmend (einschränkend, begrenzend) jene gesetzte Realität.

In Erörterung des aufgestellten Satzes: das Ich setzt sich, als bestimmend das Nicht-Ich, könnten wir gerade so verfahren, wie wir in Erörterung des obigen Satzes: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, verfuhren. Es liegen in diesem ebensowohl als in jenem mehrere Gegensätze; wir könnten dieselben aufsuchen, sie synthetisch vereinigen, die durch diese Synthesis entstandenen Begriffe, wenn sie etwa wieder entgegengesetzt seyn sollten, abermals synthetisch vereinigen, u. s. f. und wir wären sicher nach einer einfachen und gründlichen Methode unseren Satz völlig zu erschöpfen. Aber es giebt eine kürzere, und darum nicht weniger erschöpfende Art, ihn zu erörtern.

Es liegt nemlich in diesem Satze eine Haupt-Antithese, die den ganzen Widerstreit zwischen dem Ich, als Intelligenz, und insofern beschränktem, und zwischen ebendemselben, als schlechthin gesetztem, mithin unbeschränktem Wesen umfasst, und uns nöthiget, als Vereinigungsmittel ein praktisches Vermögen des Ich anzunehmen. Wir werden zuvörderst diese Antithese aufsuchen, und die Glieder ihrer Gegensetzung vereinigen. Die übrigen Antithesen werden sodann sich von selbst finden, und sich um so leichter vereinigen lassen.

I.

Wir nehmen, um diese Antithese aufzusuchen, den kürzesten Weg, auf welchem zugleich, von einem höheren Gesichtspuncte aus, der Hauptsatz aller praktischen Wissenschaftslehre, der: *das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich*, als annehmbar erwiesen wird, und gleich vom Anfange an eine höhere Gültigkeit erhält, als eine bloss problematische.

Das Ich überhaupt ist Ich; es ist schlechterdings Ein und ebendasselbe Ich, kraft seines Gesetztseyns durch sich selbst (§. 1.).

Insofern nun insbesondere das Ich *vorstellend* oder eine *Intelligenz* ist, ist es als *solches* allerdings auch Eins; ein Vorstellungsvermögen unter nothwendigen Gesetzen: aber es ist insofern gar nicht Eins und ebendasselbe mit dem absoluten, schlechthin durch sich selbst gesetzten Ich.

Denn das Ich als Intelligenz ist zwar, *insofern es dies schon ist*, seinen besonderen Bestimmungen nach innerhalb dieser Sphäre durch sich selbst bestimmt; es ist auch insofern nichts in ihm, als dasjenige, was es in sich setzt, und in unserer Theorie ist nachdrücklich widersprochen worden der Meinung, dass irgend etwas in das Ich komme, wogegen dasselbe sich bloss leidend verhalte. Aber *diese Sphäre selbst*, überhaupt und an sich betrachtet, ist ihm nicht durch sich selbst, sondern durch etwas ausser ihm gesetzt; die *Art* und *Weise* des Vorstellens überhaupt ist allerdings durch das Ich; *dass* aber überhaupt das Ich vorstellend sey, ist nicht durch das Ich, sondern durch etwas ausser dem Ich bestimmt, wie wir gesehen haben. Wir konnten nemlich die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Voraussetzung, dass auf die ins unbestimmte und unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich ein Anstoss geschehe. Demnach ist das Ich, als *Intelligenz überhaupt*, *abhängig* von einem unbestimmten und bis jetzt völlig unbestimmbaren Nicht-Ich; und nur durch und vermittelst eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz *).

*) Wer in dieser Aeusserung tiefen Sinn und ausgebreitete Folgen ah-

Das Ich aber soll allen seinen Bestimmungen nach schlechthin durch sich selbst gesetzt, und demnach völlig unabhängig von irgend einem möglichen Nicht-Ich seyn.

Mithin ist das absolute Ich, und das intelligente (wenn es erlaubt ist, sich auszudrücken, als ob sie zwei Ich ausmachten, da sie doch nur Eins ausmachen sollen) nicht Eins und ebendasselbe, sondern sie sind einander entgegengesetzt; welches der absoluten Identität des Ich widerspricht.

Dieser Widerspruch muss gehoben werden, und er lässt sich nur auf folgende Art heben: — die Intelligenz des Ich überhaupt, welche den Widerspruch verursacht, kann nicht aufgehoben werden, ohne dass das Ich abermals in einen neuen Widerspruch mit sich selbst versetzt werde; denn wenn einmal ein Ich gesetzt, und ein Nicht-Ich demselben entgegengesetzt ist, so ist auch, laut der gesammten theoretischen Wissenschaftslehre, ein Vorstellungsvermögen mit allen seinen Bestimmungen gesetzt. Auch ist das Ich, insofern es schon als Intelligenz gesetzt ist, bloss durch sich selbst bestimmt, wie wir soeben erinnert und im theoretischen Theile erwiesen haben. Aber die *Abhängigkeit* des Ich, als Intelligenz, soll aufgehoben werden, und dies ist nur unter der Bedingung denkbar, *dass das Ich jenes bis jetzt unbekannte Nicht-Ich,* dem der Anstoss beigemessen ist, durch welchen das Ich zur Intelligenz wird, *durch sich selbst bestimme.* Auf diese Art würde das vorzustellende Nicht-Ich *unmittelbar,* das vorstellende Ich aber *mittelbar,* vermittelst jener Bestimmung, durch das absolute Ich bestimmt; das Ich würde lediglich von sich selbst abhängig, d. i. es würde durchgängig durch sich selbst be-

net, ist mir ein sehr willkommener Leser, und er folgere aus ihr nach seiner eigenen Art immer ruhig fort. — Ein endliches Wesen ist nur als Intelligenz endlich; die praktische Gesetzgebung, die ihm mit dem Unendlichen gemein seyn soll, kann von nichts ausser ihm abhangen.

Auch diejenigen, welche sich die Fertigkeit erworben haben, aus wenigen Grundlinien eines völlig neuen, und von ihnen nicht zu übersehenden Systems — wenn auch nichts weiter, doch aufs mindeste Atheismus zu wittern, halten sich indessen an diese Erklärung, und sehen, was sie etwa daraus machen können. (Anm. der 1. Ausg.)

stimmt; es wäre das, als was es sich setzt, und schlechthin nichts weiter, und der Widerspruch wäre befriedigend gehoben. Und so hätten wir denn wenigstens die zweite Hälfte unseres aufgestellten Hauptsatzes, den Satz: das Ich bestimmt das Nicht Ich (nemlich das Ich ist das bestimmende, das Nicht-Ich das bestimmt werdende) vorläufig erwiesen.

Das Ich, als Intelligenz, stand mit dem Nicht-Ich, dem der postulirte Anstoss zuzuschreiben ist, im Causal-Verhältnisse; es war bewirktes vom Nicht-Ich, als seiner Ursache. Denn das Causal-Verhältniss besteht darin, dass vermöge der Einschränkung der Thätigkeit in dem Einen (oder vermöge einer Quantität Leiden in ihm) eine der aufgehobenen Thätigkeit gleiche Quantität der Thätigkeit in sein Entgegengesetztes, nach dem Gesetze der Wechselbestimmung, gesetzt werde. Soll aber das Ich Intelligenz seyn, so muss ein Theil seiner in das unendliche hinausgehenden Thätigkeit aufgehoben werden, die dann, nach dem angeführten Gesetze, in das Nicht-Ich gesetzt wird. Weil aber das absolute Ich gar keines Leidens fähig, sondern absolute Thätigkeit und gar nichts als Thätigkeit seyn soll; so musste, wie soeben dargethan, angenommen werden, dass auch jenes postulirte Nicht-Ich bestimmt, also leidend sey, und die diesem Leiden entgegengesetzte Thätigkeit musste in das ihm entgegengesetzte, in das Ich, und zwar nicht in das intelligente, weil dieses selbst durch jenes Nicht-Ich bestimmt ist, sondern in das absolute gesetzt werden. Ein solches Verhältniss aber, wie dadurch angenommen worden, ist das Causal-Verhältniss. Das absolute Ich soll demnach *Ursache* vom Nicht-Ich seyn, insofern dasselbe der letzte Grund aller Vorstellung ist, und dieses insofern sein *bewirktes*.

1) Das Ich ist schlechthin thätig und bloss thätig — das ist die absolute Voraussetzung. Aus dieser wird zuvörderst ein Leiden des Nicht-Ich, insofern dasselbe das Ich als Intelligenz bestimmen soll, gefolgert; die diesem Leiden entgegengesetzte Thätigkeit wird in das absolute Ich gesetzt, als *bestimmte* Thätigkeit, als gerade diejenige Thätigkeit, durch welche das Nicht-Ich bestimmt wird. So wird demnach

aus der ***absoluten Thätigkeit des Ich*** eine gewisse ***bestimmte Thätigkeit*** desselben gefolgert.

2) Alles, was soeben erinnert worden, dient zugleich, um die obige Folgerungsart noch einleuchtender zu machen. Die Vorstellung überhaupt (nicht etwa die besonderen Bestimmungen derselben) ist unwidersprechlich ein bewirktes des Nicht-Ich. Aber im Ich kann schlechthin nichts seyn, das ein bewirktes sey; denn das Ich ist das, als was es sich setzt, und es ist nichts in ihm, was es nicht in sich setzt. Mithin muss jenes Nicht-Ich selbst ein bewirktes des Ich, und zwar des absoluten Ich seyn: — und so hätten wir denn gar keine Einwirkung auf das Ich von aussen, sondern bloss eine Wirkung desselben auf sich selbst; die freilich einen Umweg nimmt, dessen Gründe bis jetzt noch nicht bekannt sind, aber vielleicht in der Zukunft sich werden aufzeigen lassen.

Das absolute Ich soll demnach seyn Ursache des Nicht-Ich an und für sich, d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahirt; desjenigen, welchem der Anstoss auf die ins unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zugeschrieben wird: denn dass von den besonderen Bestimmungen des vorgestellten, *als* eines solchen, das intelligente Ich nach den nothwendigen Gesetzen des Vorstellens Ursache sey, wird in der theoretischen Wissenschaftslehre dargethan.

Auf die gleiche Art, nemlich durch absolutes Setzen, kann das Ich nicht Ursache des Nicht-Ich seyn.

Sich selbst setzt das Ich schlechthin und ohne allen weiteren Grund, und es *muss* sich setzen, wenn es irgend etwas anderes setzen soll: denn was nicht *ist*, kann nichts setzen; das Ich aber ist (für das Ich) schlechthin und lediglich durch sein eigenes Setzen seiner selbst.

Das Ich kann das Nicht-Ich nicht setzen, ohne sich selbst einzuschränken. Denn das Nicht-Ich ist dem Ich völlig entgegengesetzt; was das Nicht-Ich ist, ist das Ich nicht; insofern demnach das Nicht-Ich gesetzt ist (ihm das Prädicat des Gesetztseyns zukommt), ist das Ich nicht gesetzt. Würde etwa

das Nicht-Ich ohne alle Quantität als unbeschränkt und unendlich gesetzt, so wäre das Ich gar nicht gesetzt, seine Realität wäre völlig vernichtet, welches dem obigen widerspricht. — Mithin müsste es in bestimmter Quantität gesetzt werden, und demnach die Realität des Ich um die gesetzte Quantität der Realität des Nicht-Ich eingeschränkt werden. — Die Ausdrücke: *ein Nicht-Ich setzen*, und: *das Ich einschränken*, sind völlig gleichgeltend, wie in der theoretischen Wissenschaftslehre dargethan worden.

Nun sollte in unserer Voraussetzung das Ich ein Nicht-Ich setzen *schlechthin* und ohne allen Grund, d. i. es sollte sich selbst schlechthin und ohne allen Grund einschränken, zum Theil nicht setzen. Es müsste demnach den Grund sich nicht zu setzen, in sich selbst haben; es müsste in ihm seyn das Princip sich zu setzen, und das Princip sich auch nicht zu setzen. Mithin wäre das Ich in seinem Wesen sich selbst entgegengesetzt und widerstreitend; es wäre in ihm ein zwiefaches entgegengesetztes Princip, welche Annahme sich selbst widerspricht, denn dann wäre in ihm gar kein Princip. Das Ich wäre gar nichts, denn es höbe sich selbst auf.

(Wir stehen hier auf einem Puncte, von welchem aus wir den wahren Sinn unseres zweiten Grundsatzes: *dem Ich wird entgegengesetzt ein Nicht-Ich,* und vermittelst desselben die wahre Bedeutung unserer ganzen Wissenschaftslehre deutlicher darstellen können, als wir es bis jetzt irgendwo konnten.

Im zweiten Grundsatze ist nur einiges absolut; einiges aber setzt ein Factum voraus, das sich *a priori* gar nicht aufzeigen lässt, sondern lediglich in eines jeden eigener Erfahrung.

Ausser dem Setzen des Ich durch sich selbst soll es noch ein Setzen geben. Dies ist *a priori* eine blosse Hypothese; *dass* es ein solches Setzen gebe, lässt sich durch nichts darthun, als durch ein Factum des Bewusstseyns, und jeder muss es sich selbst durch dieses Factum darthun; keiner kann es dem anderen durch Vernunftgründe beweisen. (Er könnte wohl irgend ein zugestandenes Factum durch Vernunftgründe auf jenes höchste Factum zurückführen; aber ein solcher Beweis leistete nichts weiter, als dass er den anderen

überführte, er habe vermittelst des Zugestehens irgend eines Factums auch jenes höchste Factum zugestanden.) Absolut aber und schlechthin im Wesen des Ich gegründet ist es, dass, *wenn* es ein solches Setzen giebt, dieses Setzen ein *Entgegensetzen,* und das Gesetzte *ein Nicht-Ich* seyn müsse. — Wie das Ich irgend etwas von sich selbst unterscheiden könne, dafür lässt kein höherer Grund der Möglichkeit irgend woher sich ableiten, sondern dieser Unterschied liegt aller Ableitung und aller Begründung selbst zum Grunde. Dass jedes Setzen, welches nicht ein Setzen des Ich ist, ein Gegensetzen seyn müsse, ist schlechthin gewiss: dass es ein solches Setzen gebe, kann jeder nur durch seine eigene Erfahrung sich darthun. Daher gilt die Argumentation der Wissenschaftslehre schlechthin *a priori,* sie stellt lediglich solche Sätze auf, die *a priori* gewiss sind; Realität aber erhält sie erst in der Erfahrung. Wer des postulirten Factums sich nicht bewusst seyn könnte — man kann sicher wissen, dass dies bei keinem endlichen vernünftigen Wesen der Fall seyn werde, — für den hätte die ganze Wissenschaft keinen Gehalt, sie wäre ihm leer; dennoch aber müsste er ihr die formale Richtigkeit zugestehen.

Und so ist denn die Wissenschaftslehre *a priori* möglich, ob sie gleich auf Objecte gehen soll. Das Object ist nicht *a priori*, sondern es wird ihr erst in der Erfahrung gegeben; die objective Gültigkeit liefert jedem sein eigenes Bewusstseyn des Objects, welches Bewusstseyn sich *a priori* nur postuliren, nicht aber deduciren lässt. — Folgendes nur als Beispiel! — Für die Gottheit, d. i. für ein Bewusstseyn, in welchem durch das blosse Gesetztseyn des Ich alles gesetzt wäre (nur ist für uns der Begriff eines solchen Bewusstseyns undenkbar), würde unsere Wissenschaftslehre keinen Gehalt haben, weil in einem solchen Bewusstseyn gar kein anderes Setzen vorkäme, als das des Ich; aber formale Richtigkeit würde sie auch für Gott haben, weil die Form derselben die Form der reinen Vernunft selbst ist.)

II.

Wir haben gesehen, dass die geforderte Causalität des Ich auf das Nicht-Ich, durch die der aufgezeigte Widerspruch zwischen der Unabhängigkeit des Ich, als absoluten Wesens, und der Abhängigkeit desselben, als Intelligenz, gehoben werden sollte, selbst einen Widerspruch enthält. Dennoch muss der erste Widerspruch gehoben werden, und er kann nicht anders gehoben werden, als durch die geforderte Causalität; wir müssen demnach den in dieser Forderung selbst liegenden Widerspruch zu lösen suchen, und wir gehen jetzt an diese zweite Aufgabe.

Um dies zu bewerkstelligen, suchen wir zuvörderst den wahren Sinn dieses Widerspruchs etwas tiefer auf.

Das Ich *soll Causalität auf das Nicht-Ich haben,* und dasselbe für die mögliche Vorstellung von ihm erst hervorbringen, weil dem Ich nichts zukommen kann, was es nicht, sey es nun unmittelbar oder mittelbar, selbst in sich setzt, und weil es schlechthin alles, was es ist, durch sich selbst seyn soll. — Also die Forderung der Causalität gründet sich auf die absolute Wesenheit des Ich.

Das Ich *kann keine Causalität auf das Nicht-Ich haben*, weil das Nicht-Ich dann aufhörte, Nicht-Ich zu seyn (dem Ich entgegengesetzt zu seyn), und selbst Ich würde. Aber das Ich selbst hat das Nicht-Ich sich entgegengesetzt; und dieses Entgegengesetztseyn kann demnach nicht aufgehoben werden, wenn nicht etwas aufgehoben werden soll, das das Ich gesetzt hat, und also das Ich aufhören soll, Ich zu seyn, welches der Identität des Ich widerspricht. — Demnach gründet der Widerspruch gegen die geforderte Causalität sich darauf, dass dem Ich ein Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt ist, und entgegengesetzt bleiben muss.

Der Widerstreit ist demnach zwischen dem Ich selbst in jenen zwei verschiedenen Ansichten desselben. Sie sind es, die sich widersprechen; zwischen ihnen ist eine Vermittelung zu treffen. (In Rücksicht auf ein Ich, dem Nichts entgegengesetzt wäre, die undenkbare Idee der Gottheit, würde ein solcher Widerspruch gar nicht statthaben.) Insofern das Ich

absolut ist, ist es *unendlich* und *unbeschränkt.* Alles, was ist, setzt es; und was es nicht setzt, ist nicht (*für* dasselbe; und *ausser* demselben ist nichts). Alles aber, was es setzt, setzt es als Ich; und das Ich setzt es, als alles, was es setzt. Mithin fasst in dieser Rücksicht das Ich in sich alle, d. i. eine unendliche, unbeschränkte Realität.

Insofern das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetzt, setzt es nothwendig *Schranken* (§. 3.), und sich selbst in diese Schranken. Es vertheilt die Totalität des gesetzten Seyns überhaupt an das Ich und an das Nicht-Ich; und setzt demnach insofern sich nothwendig als *endlich.*

Diese zwei sehr verschiedenen Handlungen lassen sich durch folgende Sätze ausdrücken. Der erste: das Ich setzt schlechthin sich als *unendlich* und *unbeschränkt.* Der zweite: das Ich setzt schlechthin sich als *endlich* und *beschränkt.* Und es gäbe demnach einen höheren Widerspruch im Wesen des Ich selbst, insofern es durch seine erste und durch seine zweite Handlung sich ankündigt, aus welchem der gegenwärtige herfliesst. Wird jener gelöst, so ist auch dieser gelöst, der auf jenen sich gründet.

Alle Widersprüche werden vereinigt durch nähere Bestimmung der widersprechenden Sätze; so auch dieser. In einem anderen Sinne müsste das Ich gesetzt seyn als *unendlich,* in einem anderen als *endlich.* Wäre es in einem und ebendemselben Sinne als unendlich und als endlich gesetzt, so wäre der Widerspruch unauflösbar, das Ich wäre nicht Eins, sondern zwei; und es bliebe uns kein Ausweg übrig, als der des Spinoza, das unendliche ausser uns zu versetzen; wobei aber immer unbeantwortet bliebe (Spinoza selbst konnte um seines Dogmatismus willen sich auch nicht einmal die Frage aufwerfen), wie doch wenigstens *die Idee* davon in uns gekommen seyn möge.

In welchem Sinne nun ist das Ich als unendlich, in welchem ist es endlich gesetzt?

Das eine, wie das andere, wird ihm schlechthin beigemessen; die blosse Handlung seines Setzens ist der Grund seiner Unendlichkeit sowohl, als seiner Endlichkeit. Bloss da-

durch, dass es etwas setzt, setzt es in einem wie in dem anderen Falle sich in dieses etwas, schreibt sich selbst dieses etwas zu. Wir dürfen demnach nur in der blossen Handlung dieses verschiedenen Setzens einen Unterschied auffinden, so ist die Aufgabe gelöst.

Insofern das Ich sich als unendlich setzt, geht seine Thätigkeit (des Setzens) auf das Ich selbst und auf nichts anderes, als das Ich. Seine ganze Thätigkeit geht auf das Ich, und diese Thätigkeit ist der Grund und der Umfang alles Seyns. *Unendlich* ist demnach das Ich, *inwiefern seine Thätigkeit in sich selbst zurückgeht*, und insofern ist denn auch seine Thätigkeit unendlich, weil das Product derselben, das Ich, unendlich ist. (Unendliches Product, unendliche Thätigkeit; unendliche Thätigkeit, unendliches Product; dies ist ein Cirkel, der aber nicht fehlerhaft ist, weil es derjenige ist, aus welchem die Vernunft nicht heraustreten kann, da durch ihn dasjenige ausgedrückt wird, was schlechthin durch sich selbst, und um seines Selbst willen gewiss ist. Product und Thätigkeit, und Thätiges sind hier Eins und ebendasselbe (§. 1.), und bloss um uns ausdrücken zu können, unterschieden wir sie.) Die *reine Thätigkeit* des Ich allein, und das *reine Ich allein* ist unendlich. Die reine Thätigkeit aber ist diejenige, die gar kein Object hat, sondern in sich selbst zurückgeht.

Insofern das Ich Schranken, und nach dem obigen sich selbst in diese Schranken setzt, geht seine Thätigkeit (des Setzens) nicht unmittelbar auf sich selbst, sondern auf ein entgegenzusetzendes Nicht-Ich (§. 2. 3.). Sie ist demnach nicht mehr reine, sondern *objective* Thätigkeit (die sich einen *Gegen*stand setzt). Das Wort Gegenstand bezeichnet vortrefflich, was es bezeichnen soll. Jeder Gegenstand einer Thätigkeit, insofern er das ist, ist nothwendig etwas der Thätigkeit entgegengesetztes, ihr *wider-* oder *gegen*stehendes. Ist kein Widerstand da, so ist auch überhaupt kein Object der Thätigkeit und gar keine objective Thätigkeit da, sondern, wenn es ja Thätigkeit seyn soll, ist es reine, in sich selbst zurückgehende. Im blossen Begriffe der objectiven Thätigkeit liegt es schon, dass ihr widerstanden wird, und dass sie mithin beschränkt

ist. Also endlich ist das Ich, insofern seine Thätigkeit *objectiv* ist.

Diese Thätigkeit nun in beiden Beziehungen, sowohl, insofern sie auf das thätige selbst zurückgeht, als insofern sie auf ein Object ausser dem thätigen gehen soll, soll Eine und ebendieselbe Thätigkeit, Thätigkeit Eines und ebendesselben Subjects seyn, das in beiden Rücksichten sich selbst als Ein und ebendasselbe Subject setze. Es muss demnach zwischen beiden Arten der Thätigkeit ein Vereinigungsband geben, an welchem das Bewusstseyn von der einen zur anderen fortgeleitet wird; und ein solches wäre gerade das geforderte Causalitätsverhältniss; nemlich dass die in sich zurückgehende Thätigkeit des Ich zu der objectiven sich verhalte, wie Ursache zu seinem bewirkten, dass das Ich durch die erstere sich selbst zur letzteren bestimme; dass demnach die erstere *unmittelbar* auf das Ich selbst, aber *mittelbar* vermöge der dadurch geschehenen Bestimmung des Ich selbst, als eines das Nicht-Ich bestimmenden, auf das Nicht-Ich gehe, und dadurch die geforderte Causalität realisirt würde.

Es wird demnach zuerst gefordert, dass die Handlung des Ich, durch welche es sich selbst setzt (und welche im ersten Grundsatze aufgestellt worden), zu der, vermittelst welcher es ein Nicht-Ich setzt (die im zweiten Grundsatze aufgestellt wurde), sich verhalte, wie Ursache zum bewirkten. Nun hat im allgemeinen ein solches Verhältniss nicht aufgezeigt werden können, vielmehr ist es völlig widersprechend gefunden worden; denn dann müsste das Ich durch das Setzen seiner Selbst zugleich das Nicht-Ich setzen, mithin sich nicht setzen, welches sich selbst aufhebt. — Es ist ausdrücklich behauptet worden, dass das Ich schlechthin und ohne allen Grund sich selbst etwas entgegensetze; und nur zufolge der Unbedingtheit jener Handlung konnte der Satz, der dieselbe aufstellt, ein Grundsatz heissen. Es wurde aber zugleich angemerkt, dass wenigstens etwas in dieser Handlung bedingt sey, das Product derselben — das, dass das durch die Handlung des Gegensetzens entstandene nothwendig ein Nicht-Ich seyn müsse,

und nichts anderes seyn könne. Wir gehen jetzt tiefer ein in den Sinn dieser Bemerkung.

Das Ich setzt *schlechthin* einen Gegenstand (ein gegenstehendes, entgegengesetztes Nicht-Ich). Es ist demnach im ***blossen Setzen*** desselben nur von sich, und von nichts ausser ihm abhängig. Wenn nur überhaupt ein *Gegenstand*, und vermittelst desselben das Ich nur überhaupt *begrenzt* gesetzt wird, so ist geschehen, was verlangt wurde; an eine *bestimmte* Grenze ist dabei nicht zu denken. Das Ich ist nun schlechthin begrenzt; aber wo geht seine Grenze? Innerhalb des Punctes C oder ausserhalb desselben? Wodurch könnte doch ein solcher Punct bestimmt seyn? Er bleibt lediglich von der Spontaneität des Ich, die durch jenes „schlechthin" gesetzt wird, abhängig. Der Grenzpunct liegt, wohin in die Unendlichkeit ihn das Ich setzt. Das Ich ist endlich, weil es begrenzt seyn soll; aber es ist in dieser Endlichkeit unendlich, weil die Grenze ins unendliche immer weiter hinaus gesetzt werden kann. Es ist seiner Endlichkeit nach unendlich, und seiner Unendlichkeit nach endlich. — Es wird demnach durch jenes absolute Setzen eines Objects nicht eingeschränkt, als inwiefern es sich selbst schlechthin und ohne allen Grund einschränkt; und da eine solche absolute Einschränkung dem absoluten unendlichen Wesen des Ich widerspricht, ist sie selbst unmöglich, und das ganze Entgegensetzen eines Nicht-Ich ist unmöglich.

Aber ferner — es setzt einen *Gegen*stand, wohin auch in der Unendlichkeit es ihn setzen möge, und setzt dadurch eine ausser ihm liegende und von seiner Thätigkeit (des Setzens) nicht abhängende, sondern vielmehr ihr entgegengesetzte Thätigkeit. Diese entgegengesetzte Thätigkeit muss allerdings in einem gewissen Sinne (ununtersucht in welchem) *im Ich liegen*, insofern sie darin gesetzt ist; sie muss aber auch in einem anderen Sinne (gleichfalls ununtersucht in welchem) *im Gegenstande liegen.* Diese Thätigkeit, insofern sie im Gegenstande liegt, soll irgend einer Thätigkeit (= X) des Ich entgegengesetzt seyn; nicht derjenigen, wodurch sie im Ich gesetzt wird, denn dieser ist sie gleich; mithin *irgend einer an-*

deren. Es muss mithin, insofern ein Gegenstand gesetzt werden soll, und als Bedingung *der Möglichkeit eines solchen Setzens*, noch eine von der Thätigkeit des Setzens verschiedene Thätigkeit (= X) im Ich vorkommen. Welches ist diese Thätigkeit?

Zuvörderst eine solche, die durch den Gegenstand *nicht aufgehoben wird;* denn sie soll der Thätigkeit des Gegenstandes entgegengesetzt seyn; beide sollen demnach, als gesetzt, neben einander bestehen: — also eine solche, deren Seyn vom Gegenstande unabhängig ist, so wie umgekehrt der Gegenstand von ihr unabhängig ist. — Eine solche Thätigkeit muss ferner im Ich schlechthin gegründet seyn, weil sie unabhängig vom Setzen alles Gegenstandes, und dieser im Gegentheil von ihr unabhängig ist; sie ist demnach gesetzt durch die absolute Handlung des Ich, durch welche es sich selbst setzt. — Endlich soll, laut obigem, das Object in die Unendlichkeit hinaus gesetzt werden können; diese ihm widerstehende Thätigkeit des Ich muss demnach selbst in die Unendlichkeit, über alles mögliche Object hinausgehen, und selbst unendlich seyn. — Ein Object aber muss gesetzt werden, so gewiss, als der zweite Grundsatz gültig ist. — Demnach ist X die durch das Ich in sich selbst gesetzte unendliche Thätigkeit; und diese verhält sich zur objectiven Thätigkeit des Ich, wie der Grund der Möglichkeit zu dem begründeten. Der Gegenstand wird bloss gesetzt, insofern einer Thätigkeit des Ich widerstanden wird; keine solche Thätigkeit des Ich, kein Gegenstand. — Sie verhält sich, wie das bestimmende zum bestimmten. Nur *inwiefern* jener Thätigkeit widerstanden wird, kann ein Gegenstand gesetzt werden; und inwiefern ihr nicht widerstanden wird, ist kein Gegenstand.

Wir betrachten jetzt diese Thätigkeit in Rücksicht ihrer Beziehung auf die des Gegenstandes. — An sich betrachtet sind beide völlig unabhängig von einander, und völlig entgegengesetzt; es findet zwischen ihnen gar keine Beziehung statt. Soll aber, laut der Forderung, ein Object gesetzt werden, so müssen sie doch durch das ein Object setzende Ich auf einander bezogen werden. Von dieser Beziehung hängt

gleichfalls das Setzen eines Objects überhaupt ab; insofern ein Object gesetzt wird, werden sie bezogen, und inwiefern sie nicht bezogen werden, wird kein Object gesetzt. — Ferner, da das Object absolut, schlechthin und ohne allen Grund (der Handlung des Setzens bloss als solcher) gesetzt wird, so geschieht auch die Beziehung schlechthin und ohne allen Grund; und erst jetzt ist völlig erklärt, inwiefern das Setzen eines Nicht-Ich absolut sey: es ist absolut, inwiefern es sich auf jene lediglich vom Ich abhängende Beziehung gründet. Sie werden schlechthin bezogen, heisst: sie werden schlechthin gleich gesetzt. Da sie aber, so gewiss ein Object gesetzt werden soll, nicht gleich sind, so lässt sich nur sagen, ihre Gleichheit werde schlechthin gefordert: sie *sollen* schlechthin gleich seyn. — Da sie aber wirklich nicht gleich sind, so bleibt immer die Frage, welches von beiden sich nach dem anderen richten, und in welchem der Grund der Gleichung angenommen werden solle? — Es ist sogleich einleuchtend, wie diese Frage beantwortet werden müsse. So wie das Ich gesetzt ist, ist alle Realität gesetzt; im Ich soll alles gesetzt seyn; das Ich soll schlechthin unabhängig, Alles aber soll von ihm abhängig seyn. Also, es wird die Uebereinstimmung des Objects mit dem Ich gefordert; und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seyns willen, ist es, welches sie fordert*).

*) Kants kategorischer Imperativ. Wird es irgendwo klar, dass Kant seinem kritischen Verfahren, nur stillschweigend, gerade die Prämissen zu Grunde legte, welche die Wissenschaftslehre aufstellt, so ist es hier. Wie hätte er jemals auf einen kategorischen Imperativ, als absolutes Postulat der Uebereinstimmung mit dem reinen Ich, kommen können, ohne aus der Voraussetzung eines absoluten Seyns des Ich, durch welches alles gesetzt wäre, und, inwiefern es nicht *ist*, wenigstens seyn *sollte*. — Kants mehrste Nachfolger scheinen das, was sie über den kategorischen Imperativ sagen, diesem grossen Manne bloss nachzusagen, und über den Grund der Befugniss eines absoluten Postulats noch nicht aufs reine gekommen zu seyn. — Nur *weil*, und *inwiefern* das Ich selbst absolut ist, hat es das Recht, absolut zu postuliren; und dieses Recht erstreckt sich denn auch nicht weiter, als auf ein Postulat dieses seines absoluten Seyns, aus welchem denn freilich noch manches andere sich dürfte *deduciren* lassen. — Eine Philosophie, die an

(Die Thätigkeit Y (in dem, was hernach als Object gesetzt seyn wird) sey gegeben (es bleibt ununtersucht, *wie,* und *welchem Vermögen* des Subjects): auf sie wird eine Thätigkeit des Ich *bezogen;* es wird demnach gedacht eine Thätigkeit ausser dem Ich (= — Y), die jener Thätigkeit des Ich gleich wäre. Wo ist bei diesem Geschäft der Beziehungsgrund? Offenbar in der Forderung, dass *alle* Thätigkeit der des Ich gleich seyn solle, und diese Forderung ist im absoluten Seyn des Ich gegründet. — Y liegt in einer *Welt,* in der alle Thätigkeit der des Ich *wirklich* gleichen würde, und ist ein Ideal. — Nun kommt Y mit —Y nicht überein, sondern ist demselben *entgegengesetzt.* Daher wird es einem *Objecte* zugeschrieben; und ohne jene Beziehung und die absolute Forderung, welche dieselbe begründet, wäre kein Object für das Ich, sondern dasselbe wäre Alles in Allem, und gerade darum, wie wir tiefer unten sehen werden, Nichts.)

Also, das absolute Ich bezieht sich selbst schlechthin auf ein Nicht-Ich (jenes —Y), das, wie es scheint, zwar seiner Form nach (insofern es überhaupt etwas ausser dem Ich), nicht aber seinem Gehalte nach, Nicht-Ich seyn soll; denn es soll mit dem Ich vollkommen übereinstimmen. Es kann aber mit demselben nicht übereinstimmen, insofern es auch nur der Form nach ein Nicht-Ich seyn soll; mithin ist jene auf dasselbe bezogene Thätigkeit des Ich gar kein Bestimmen (zur wirklichen Gleichheit), sondern es ist bloss eine *Tendenz,* ein *Streben* zur Bestimmung, das dennoch völlig rechtskräftig ist; denn es ist durch das absolute Setzen des Ich gesetzt.

Das Resultat unserer bisherigen Untersuchungen ist demnach folgendes: die reine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit des Ich ist *in Beziehung auf ein mögliches Object* ein *Streben;* und zwar, laut obigem Beweise, *ein unendliches Streben.* Dieses unendliche Streben ist ins unendliche hinaus die

allen Enden, wo *sie* nicht weiter fortkommen kann, sich auf eine Thatsache des Bewusstseyns beruft, ist um weniges gründlicher, als die verrufene Popular-Philosophie.

Bedingung der Möglichkeit alles Objects: kein Streben, kein Object.

Wir sehen jetzt, inwiefern durch diese aus anderen Grundsätzen erwiesenen Resultate der Aufgabe, die wir übernahmen, Genüge geschehen, und inwiefern der aufgezeigte Widerspruch gelöst sey. — Das Ich, welches, überhaupt als Intelligenz betrachtet, von einem Nicht-Ich abhängig, und lediglich nur insofern Intelligenz ist, inwiefern ein Nicht-Ich ist, soll dennoch bloss vom Ich abhängen; und um dieses möglich zu finden, mussten wir wieder eine Causalität des Ich zur Bestimmung des Nicht-Ich annehmen, insofern dasselbe Object des intelligenten Ich seyn soll. Auf den ersten Anblick, und das Wort in seiner ganzen Ausdehnung genommen, hob eine solche Causalität sich selbst auf; unter Voraussetzung derselben war entweder das Ich nicht gesetzt, oder das Nicht-Ich nicht gesetzt, und mithin konnte kein Causalitäts-Verhältniss zwischen ihnen stattfinden. Wir suchten diesen Widerstreit zu vermitteln durch die Unterscheidung zweier entgegengesetzter Thätigkeiten des Ich, der reinen und der objectiven; und durch die Voraussetzung, dass vielleicht die erstere zur zweiten unmittelbar sich verhalten möchte, wie Ursache zum bewirkten; die zweite unmittelbar zum Objecte sich verhalten möchte, wie Ursache zum bewirkten, und dass demnach die reine Thätigkeit des Ich wenigstens *mittelbar* (durch das Mittelglied der objectiven Thätigkeit) mit dem Objecte im Causalitäts-Verhältnisse stehen dürfte. Inwiefern ist nun diese Voraussetzung bestätigt worden, und inwiefern nicht?

Inwiefern hat fürs erste die reine Thätigkeit des Ich sich als Ursache der objectiven bewährt? Zuvörderst, insofern kein Object gesetzt werden kann, wenn nicht eine Thätigkeit des Ich vorhanden ist, welcher die des Objects entgegengesetzt ist, und diese Thätigkeit nothwendig vor allem Objecte schlechthin und lediglich durch das Subject selbst im Subjecte seyn muss, mithin die reine Thätigkeit desselben ist, *ist die reine Thätigkeit des Ich, als solche, Bedingung aller ein Object setzenden Thätigkeit.* Insofern aber diese reine Thätigkeit ursprünglich sich auf gar kein Object bezieht, und von demsel-

ben, so wie dasselbe von ihr gänzlich unabhängig ist, muss sie durch eine gleichfalls absolute Handlung des Ich, auf die des Objects [das insofern noch nicht als Object gesetzt ist*)], bezogen, mit ihr verglichen werden. Ob nun gleich diese Handlung, *als* Handlung, ihrer *Form* nach (dass sie wirklich geschieht) *absolut* ist (auf ihr absolutes Seyn gründet sich die absolute Spontaneität der Reflexion im Theoretischen, und die des Willens im Praktischen, wie wir zu seiner Zeit sehen werden): so ist sie doch ihrem *Gehalte* nach (dass sie ein *Beziehen* ist, und Gleichheit und Subordination dessen, was nachmals als Object gesetzt wird, fordert), durch das absolute Gesetztseyn des Ich, als Inbegriffes aller Realität, abermals bedingt: und die reine Thätigkeit ist in dieser Rücksicht *Bedingung des Beziehens*, ohne welches kein Setzen des Objects möglich ist. — Inwiefern die reine Thätigkeit durch die soeben aufgezeigte Handlung auf ein (mögliches) Object bezogen wird, ist sie, wie gesagt, ein Streben. Dass überhaupt die reine Thätigkeit in Beziehung auf ein Object gesetzt wird, davon liegt der Grund nicht in der reinen Thätigkeit an sich; dass aber, *wenn* sie so gesetzt wird, sie als ein *Streben* gesetzt wird, davon liegt in ihr der Grund.

(Jene Forderung, dass alles mit dem Ich übereinstimmen, alle Realität durch das Ich schlechthin gesetzt seyn solle, ist die Forderung dessen, was man praktische Vernunft nennt,

*) Die Behauptung, dass die reine Thätigkeit *an sich*, und *als solche*, sich auf ein Object beziehe, und dass es dazu keiner besonderen absoluten Handlung des Beziehens bedürfe, wäre der transcendentale Grundsatz *des intelligiblen Fatalismus*; des consequentesten Systems über Freiheit, das vor der Begründung einer Wissenschaftslehre möglich war: und aus diesem Grundsatze wäre man denn allerdings in Rücksicht auf endliche Wesen zu der Folgerung berechtigt, dass, insofern keine reine Thätigkeit gesetzt seyn könne, inwiefern sich keine äussere, und dass das endliche Wesen schlechthin endlich, es versteht sich nicht durch sich selbst, sondern durch etwas ausser ihm, gesetzt sey. Von der Gottheit, d. i. von einem Wesen, durch dessen reine Thätigkeit unmittelbar auch seine objective gesetzt wäre, würde, wenn nur nicht überhaupt ein solcher Begriff für uns überschwenglich wäre, das System des intelligiblen Fatalismus gelten.

und mit Recht so nennt. Ein solches praktisches Vermögen der Vernunft war bisher postulirt, aber nicht erwiesen worden. Die Anforderung, welche von Zeit zu Zeit an die Philosophen erging, zu erweisen, dass die Vernunft praktisch sey, war demnach sehr gerecht. — Ein solcher Beweis nun muss für die theoretische Vernunft selbst befriedigend geführt, und dieselbe darf nicht bloss durch einen Machtspruch abgewiesen werden. Dies ist auf keine andere Art möglich, als so, dass gezeigt werde, die Vernunft könne selbst nicht theoretisch seyn, wenn sie nicht praktisch sey; es sey keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sey; die Möglichkeit aller Vorstellung gründe sich auf das letztere. Und dies ist denn soeben geschehen, indem dargethan worden, dass ohne ein Streben überhaupt kein Object möglich sey.)

Noch aber haben wir eine Schwierigkeit zu lösen, die unsere ganze Theorie umzustossen droht. Nemlich die geforderte Beziehung der Tendenz der reinen Thätigkeit auf die des nachmaligen Objects, — diese Beziehung geschehe nun unmittelbar, oder vermittelst eines nach der Idee jener reinen Thätigkeit entworfenen Ideals, — ist nicht möglich, wenn nicht schon auf irgend eine Weise die Thätigkeit des Objects dem beziehenden Ich gegeben seyn soll. Lassen wir sie ihm nun auf die gleiche Weise durch Beziehung derselben auf eine Tendenz der reinen Thätigkeit des Ich gegeben seyn, so dreht sich unsere Erklärung im Cirkel, und wir erhalten schlechthin keinen ersten Grund der Beziehung überhaupt. Ein solcher erster Grund muss, es versteht sich bloss in einer Idee, weil es ein erster Grund seyn soll, aufgezeigt werden.

Das absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich: alles in ihm ist Ein und ebendasselbe Ich, und gehört (wenn es erlaubt ist, sich so uneigentlich auszudrücken) zu Einem und ebendemselben Ich; es ist da nichts zu unterscheiden, kein mannigfaltiges; das Ich ist Alles, und ist Nichts, weil es *für sich* nichts ist, kein setzendes und kein gesetztes in sich selbst unterscheiden kann. — Es *strebt* (welches gleichfalls nur uneigentlich in Rücksicht auf eine künftige Beziehung gesagt wird),

kraft seines Wesens sich in diesem Zustande zu behaupten. — Es thut in ihm sich eine Ungleichheit, und darum etwas fremdartiges hervor. (*Dass* dies geschehe, lässt sich *a priori* gar nicht erweisen, sondern jeder kann es sich nur in seiner eigenen Erfahrung darthun. Ferner können wir bis jetzt von diesem fremdartigen weiter auch gar nichts sagen, als dass es *nicht* aus dem inneren Wesen des Ich abzuleiten ist, denn in diesem Falle wäre es überhaupt nichts zu unterscheidendes.)

Dieses fremdartige steht nothwendig im Streite mit dem Streben des Ich, schlechthin identisch zu seyn; und denken wir uns irgend ein intelligentes Wesen ausser dem Ich, welches dasselbe in jenen zwei verschiedenen Zuständen beobachtet, so wird *für dasselbe* das Ich eingeschränkt, seine Kraft zurückgedrängt erscheinen, wie wir z. B. es in der Körperwelt annehmen.

Aber nicht ein Wesen ausser dem Ich, sondern das Ich selbst soll die Intelligenz seyn, welches jene Einschränkung setzt; und wir müssen demnach noch einige Schritte weiter gehen, um die aufgezeigte Schwierigkeit zu lösen. — Ist das Ich sich selbst gleich, und strebt es nothwendig nach der vollkommenen Identität mit sich selbst, so muss es dieses *nicht* durch sich selbst unterbrochene Streben stracks wiederherstellen; und so würde denn eine Vergleichung zwischen dem Zustande seiner Einschränkung und der Wiederherstellung des gehemmten Strebens, also eine blosse Beziehung seiner selbst auf sich selbst, ohne alles Hinzuthun des Objects möglich, wenn sich ein Beziehungsgrund zwischen beiden Zuständen aufzeigen liesse.

Setzet, die strebende Thätigkeit des Ich gehe von A bis C fort ohne Anstoss, so ist bis C nichts zu unterscheiden, denn das Ich und Nicht-Ich ist nicht zu unterscheiden, und es findet bis dahin gar nichts statt, dessen das Ich sich je bewusst werden könnte. In C wird diese, den ersten Grund alles Bewusstseyns enthaltende, aber nie zum Bewusstseyn gelangende Thätigkeit gehemmt. Aber vermöge ihres eigenen inneren Wesens kann sie nicht gehemmt werden; sie geht demnach über

C fort, aber als eine solche, die von aussen gehemmt worden, und *nur* durch ihre eigene innere Kraft sich erhält; und so geht sie bis an den Punct, wo kein Widerstand mehr ist, z. B. bis D. — [a) Ueber D hinaus kann sie ebensowenig Gegenstand des Bewusstseyns seyn, als von A bis C, aus dem gleichen Grunde. b) Es wird hier gar nicht gesagt, dass das Ich selbst seine Thätigkeit, als eine gehemmte und nur durch sich selbst sich erhaltende setze; sondern nur, dass irgend eine Intelligenz ausser dem Ich sie als eine solche würde setzen können.]

Wir bleiben zur Beförderung der Deutlichkeit innerhalb der soeben gemachten Voraussetzung. — Eine Intelligenz, welche das geforderte richtig und der Sache gemäss setzen sollte — und diese Intelligenz sind gerade wir selbst in unserer gegenwärtigen wissenschaftlichen Reflexion — müsste jene Thätigkeit nothwendig als die eines *Ich* — eines sich selbst setzenden Wesens, dem nur dasjenige zukommt, was es in sich setzt, — setzen. Mithin müsste das Ich selbst sowohl die Hemmung seiner Thätigkeit, als die Wiederherstellung derselben, in sich selbst setzen, so gewiss es die Thätigkeit eines Ich seyn soll, welche gehemmt und wiederhergestellt wird. Aber *sie kann nur als wiederhergestellt gesetzt werden, inwiefern sie als gehemmt; und nur als gehemmt, inwiefern sie als wiederhergestellt gesetzt wird;* denn beides steht nach obigem in Wechselbestimmung. Mithin sind die zu vereinigenden Zustände schon *an und für sich* synthetisch vereinigt; anders, als vereinigt, können sie gar nicht gesetzt werden. *Dass* sie aber überhaupt gesetzt werden, liegt in dem blossen Begriffe des Ich, und wird mit ihm zugleich postulirt. Und so wäre demnach lediglich die gehemmte Thätigkeit, die aber doch gesetzt, und demnach wiederhergestellt seyn muss, im Ich und durch das Ich zu setzen.

Alles Setzen des Ich ginge demnach aus vom Setzen eines bloss subjectiven Zustandes; alle Synthesis von einer in sich selbst nothwendigen Synthesis eines Entgegengesetzten im blossen Subjecte. Dieses bloss und lediglich subjective wird sich tiefer unten als das *Gefühl* zeigen.

Als Grund*) dieses Gefühls wird nun weiter eine Thätigkeit des Objects gesetzt; diese Thätigkeit wird demnach allerdings, wie oben gefordert wurde, dem beziehenden Subjecte gegeben durchs Gefühl, und nun ist die verlangte Beziehung auf eine Thätigkeit des reinen Ich möglich.

Dies zur Lösung der aufgezeigten Schwierigkeit. Jetzt gehen wir zurück zu dem Puncte, von welchem wir ausgingen. Kein unendliches Streben des Ich, kein endliches Object im Ich: war das Resultat unserer Untersuchung, und dadurch scheint denn der Widerspruch zwischen dem endlichen, bedingten Ich, als Intelligenz, und zwischen dem unendlichen und unbedingten gehoben. Wenn wir aber die Sache genauer ansehen, so finden wir, dass er zwar von dem Puncte, auf welchem wir ihn antrafen, zwischen dem intelligenten und nicht intelligenten Ich, entfernt, überhaupt aber nur weiter hinausgeschoben sey, und höhere Grundsätze in Widerstreit bringe.

Nemlich wir hatten den Widerspruch zwischen einer unendlichen und einer endlichen Thätigkeit Eines und ebendesselben Ich zu lösen, und lösten ihn so, dass die *unendliche* Thätigkeit schlechthin nicht objectiv, sondern lediglich in sich selbst *zurückgehend,* die *endliche* aber *objectiv* sey. Nunmehr aber ist die unendliche Thätigkeit selbst, als ein *Streben,* bezogen auf das Object, mithin insofern selbst objective Thätigkeit; und da dieselbe dennoch unendlich bleiben, aber auch die erstere endliche objective Thätigkeit neben ihr bestehen soll: so haben wir eine unendliche, und eine endliche objective Thätigkeit Eines und ebendesselben Ich; welche Annahme abermals sich selbst widerspricht. Dieser Widerspruch lässt sich nur dadurch lösen, dass gezeigt werde, die unendliche Thätigkeit des Ich sey in einem anderen Sinne objectiv, als seine endliche Thätigkeit.

Die Vermuthung, welche sich jedem auf den ersten Anblick darbietet, ist ohne Zweifel diese, dass die endliche objective Thätigkeit des Ich auf ein *wirkliches,* sein unendliches Streben aber auf ein bloss *eingebildetes* Object gehe. Diese Vermu-

*) Bedingung der Möglichkeit — (*Marginalverbesserung.*)

thung wird sich allerdings bestätigen. Da aber dadurch die Frage in einem Cirkel beantwortet und eine Unterscheidung schon vorausgesetzt wird, die erst durch Unterscheidung jener beiden Thätigkeiten möglich ist, so müssen wir in die Untersuchung dieser Schwierigkeit etwas tiefer hineingehen.

Alles Object ist nothwendig bestimmt, so gewiss es ein Object seyn soll; denn insofern es das ist, bestimmt es selbst das Ich, und sein Bestimmen desselben ist selbst bestimmt (hat seine Grenze). Alle objective Thätigkeit ist demnach, so gewiss sie das ist, bestimmend, und insofern auch bestimmt; demnach auch endlich. Mithin kann selbst jenes unendliche Streben nur in einem gewissen Sinne unendlich seyn, und in einem gewissen anderen muss es endlich seyn.

Nun wird demselben eine objective endliche Thätigkeit *entgegengesetzt;* diese muss demnach endlich seyn in demjenigen Sinne, in welchem das Streben unendlich ist, und das Streben ist unendlich, inwiefern diese objective Thätigkeit endlich ist. Das Streben hat wohl ein Ende; es hat nur nicht gerade das Ende, welches die objective Thätigkeit hat. Es fragt sich nur, welches dieses Ende sey.

Die endliche objective Thätigkeit setzt zum Behuf ihres Bestimmens schon eine der unendlichen Thätigkeit des Ich entgegengesetzte Thätigkeit desjenigen voraus, was nachmals als Object bestimmt wird. Sie ist, zwar nicht inwiefern sie überhaupt handelt, denn insofern ist sie nach dem obigen absolut, sondern inwiefern sie die *bestimmte* Grenze des Objects setzt (dass es gerade insoweit, und nicht mehr oder weniger dem Ich widerstehe), abhängig, beschränkt und endlich. Der Grund ihres Bestimmens, und mithin auch ihres Bestimmtseyns, liegt ausser ihr. — Ein durch diese insofern beschränkte Thätigkeit bestimmtes Object ist ein *wirkliches.*

In dieser Rücksicht ist das Streben nicht endlich; es geht über jene durch das Object vorgezeichnete Grenzbestimmung hinaus, und muss laut obigem darüber hinausgehen, wenn eine solche Grenzbestimmung seyn soll. Es bestimmt nicht die wirkliche, von einer Thätigkeit des Nicht-Ich, die in Wechselwirkung mit der Thätigkeit des Ich steht, abhängende Welt,

sondern eine Welt, wie sie seyn würde, wenn durch das Ich schlechthin alle Realität gesetzt wäre; mithin eine ideale, bloss durch das Ich, und schlechthin durch kein Nicht-Ich gesetzte Welt.

Inwiefern aber ist dennoch das Streben auch endlich? Inwiefern es überhaupt auf ein Object geht, und diesem Objecte, so gewiss es ein solches seyn soll, Grenzen setzen muss. Nicht die Handlung des Bestimmens überhaupt, aber die Grenze der Bestimmung hing bei dem wirklichen Objecte vom Nicht-Ich ab: bei dem idealen Objecte aber hängt die Handlung des Bestimmens sowohl, als die Grenze, lediglich vom Ich ab; dasselbe steht unter keiner anderen Bedingung, als unter der, dass es überhaupt Grenzen setzen muss, die es in die Unendlichkeit hinaus erweitern kann, weil diese Erweiterung lediglich von ihm abhängt.

Das Ideal ist absolutes Product des Ich, es lässt sich ins unendliche hinaus erhöhen; aber es hat in jedem bestimmten Momente seine Grenze, die in dem nächsten bestimmten Momente gar nicht die gleiche seyn muss. Das unbestimmte Streben überhaupt, — das insofern freilich nicht Streben heissen sollte, weil es kein Object hat, für welches wir aber keine Benennung haben, noch haben können, — welches ausserhalb aller Bestimmbarkeit liegt — ist unendlich; aber als solches kommt es nicht zum Bewusstseyn, noch kann es dazu kommen, weil Bewusstseyn nur durch Reflexion, und Reflexion nur durch Bestimmung möglich ist. Sobald aber über dasselbe reflectirt wird, wird es nothwendig endlich. So wie der Geist inne wird, dass es endlich sey, dehnt er es wieder aus; sobald er sich aber die Frage aufwirft: ist es nun unendlich? — wird es gerade durch diese Frage endlich; und so fort ins unendliche.

Also die Zusammensetzung: *unendlich* und *objectiv*, ist selbst ein Widerspruch. Was auf ein Object geht, ist endlich; und was endlich ist, geht auf ein Object. Dieser Widerspruch wäre nicht anders zu heben, als dadurch, dass das Object überhaupt wegfiele; es fällt aber nicht weg, ausser in einer vollendeten Unendlichkeit. Das Ich kann das Object seines

Strebens zur Unendlichkeit ausdehnen; wenn es nun in einem bestimmten Momente zur Unendlichkeit ausgedehnt wäre, so wäre es gar kein Object mehr, und die Idee der Unendlichkeit wäre realisirt, welches aber selbst ein Widerspruch ist.

Dennoch schwebt die Idee einer solchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor, und ist im Innersten unseres Wesens enthalten. Wir sollen, laut der Anforderung desselben an uns, den Widerspruch lösen; ob wir seine Lösung gleich nicht als möglich denken können, und voraussehen, dass wir sie in keinem Momente unseres in alle Ewigkeiten hinaus verlängerten Daseyns werden als möglich denken können. Aber eben dies ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit.

Und so ist denn nunmehr das Wesen des Ich bestimmt, insoweit es bestimmt werden kann, und die Widersprüche in demselben gelöst, insoweit sie gelöst werden können. Das Ich ist unendlich, aber bloss seinem Streben nach; es strebt unendlich zu seyn. Im Begriffe des Strebens selbst aber liegt schon die Endlichkeit, denn dasjenige, dem nicht *widerstrebt* wird, ist kein Streben. Wäre das Ich mehr als strebend, hätte es eine unendliche Causalität, so wäre es kein Ich, es setzte sich nicht selbst, und wäre demnach Nichts. Hätte es dieses unendliche Streben nicht, so könnte es abermals nicht sich selbst setzen, denn es könnte sich nichts entgegensetzen; es wäre demnach auch kein Ich, und mithin Nichts.

Wir legen das bis jetzt deducirte noch auf einem anderen Wege dar, um den für den praktischen Theil der Wissenschaftslehre höchst wichtigen Begriff des Strebens völlig klar zu machen.

Es giebt, nach der bisherigen Erörterung, ein Streben des Ich, das bloss insofern ein Streben ist, als ihm widerstanden wird, und als es keine Causalität haben kann; also ein Streben, das, inwiefern es dies ist, auch mit durch ein Nicht-Ich bedingt wird.

Insofern es keine Causalität haben kann, sagte ich; mithin wird eine solche Causalität gefordert. Dass eine solche Forderung absoluter Causalität im Ich ursprünglich vorhanden seyn müsse, ist aus dem ohne sie nicht zu lösenden Widerspruche zwischen dem Ich, als Intelligenz, und als absolutem

Wesen, dargethan worden. Demnach ist der Beweis apagogisch geführt; es ist gezeigt worden, dass man die Identität des Ich aufgeben müsse, wenn man die Forderung einer absoluten Causalität nicht annehmen wolle.

Diese Forderung muss sich auch direct und genetisch erweisen lassen; sie muss sich nicht nur durch Berufung auf höhere Principien, denen ohne sie widersprochen würde, glaubwürdig machen, sondern von diesen höheren Principien selbst eigentlich *deduciren* lassen, so dass man einsehe, *wie* eine solche Forderung im menschlichen Geiste entstehe. — Es muss sich nicht bloss ein Streben nach einer (durch ein bestimmtes Nicht-Ich) bestimmten Causalität, sondern ein Streben nach Causalität überhaupt aufzeigen lassen, welches letztere das erstere begründet. — Eine über das Object hinaus gehende Thätigkeit wird ein Streben, eben darum, weil sie über das Object hinaus geht, und mithin nur unter der Bedingung, dass schon ein Object vorhanden sey. Es muss sich ein Grund des Herausgehens des Ich aus sich selbst, durch welches erst ein Object möglich wird, aufzeigen lassen. Dieses aller widerstrebenden Thätigkeit vorausgehende, und ihre Möglichkeit in Rücksicht auf das Ich begründende Herausgehen muss bloss und lediglich im Ich begründet seyn; und durch dasselbe erhalten wir erst den wahren Vereinigungspunct zwischen dem absoluten, praktischen und intelligenten Ich.

Wir erklären uns noch deutlicher über den eigentlichen Fragepunct. — Es ist völlig klar, dass das Ich, inwiefern es sich selbst schlechthin setzt, inwiefern es ist, wie es sich setzt, und sich setzt, wie es ist, schlechterdings sich selbst gleich seyn müsse, und dass insofern in ihm gar nichts verschiedenes vorkommen könne; und daraus folgt denn freilich sogleich, dass *wenn* etwas verschiedenes in ihm vorkommen soll, dasselbe durch ein Nicht-Ich gesetzt seyn müsse. Soll aber das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, *so muss die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich,* vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet seyn; das Ich muss ursprünglich und schlechthin in sich die Möglichkeit

setzen, dass etwas auf dasselbe einwirke; es muss sich, unbeschadet seines absoluten Setzens durch sich selbst, für ein anderes Setzen gleichsam offen erhalten. Demnach müsste schon ursprünglich im Ich selbst eine Verschiedenheit seyn, wenn jemals eine darein kommen sollte; und zwar müsste diese Verschiedenheit im absoluten Ich, als solchem, gegründet seyn. — Der anscheinende Widerspruch dieser Voraussetzung wird zu seiner Zeit sich von selbst lösen, und die Ungedenkbarkeit derselben sich verlieren.

Das Ich soll etwas heterogenes, fremdartiges, von ihm selbst zu unterscheidendes in sich antreffen: von diesem Puncte kann am füglichsten unsere Untersuchung ausgehen.

Aber dennoch soll dieses fremdartige *im Ich* angetroffen werden, und muss*) darin angetroffen werden. Wäre es *ausser dem Ich,* so wäre es für das Ich Nichts, und es würde daraus Nichts für das Ich erfolgen. Mithin muss es in gewisser Rücksicht dem Ich auch *gleichartig* seyn; es muss demselben zugeschrieben werden können.

Das Wesen des Ich besteht in seiner Thätigkeit; soll demnach jenes heterogene dem Ich auch zugeschrieben werden können; so muss es überhaupt seyn eine Thätigkeit des Ich, die als solche nicht fremdartig seyn kann, sondern deren blosse *Richtung* vielleicht fremdartig, nicht im Ich, sondern ausser dem Ich begründet ist. — Wenn die Thätigkeit des Ich, nach der mehrmals gemachten Voraussetzung, hinausgeht in das Unendliche, in einem gewissen Puncte aber angestossen, doch dadurch nicht vernichtet, sondern nur in sich selbst zurückgetrieben wird, so ist und bleibt die Thätigkeit des Ich, insofern sie das ist, immer Thätigkeit des Ich; nur dass sie zurückgetrieben wird, ist dem Ich fremdartig, und zuwider. Es bleiben hierbei nur die schwierigen Fragen unbeantwortet, mit deren Beantwortung wir aber auch in das Innerste des Wesens des Ich eindringen: wie kommt das Ich zu dieser Richtung seiner Thätigkeit *nach aussen* in die Unendlichkeit? wie kann von ihm eine Richtung nach aussen von einer nach in-

*) kann nur — (*Marginalverbesserung.*)

nen unterschieden werden? und warum wird die nach innen zurückgetriebene als fremdartig und nicht im Ich begründet angesehen?

Das Ich setzt sich selbst schlechthin, und insofern ist seine Thätigkeit in sich selbst zurückgehend. Die Richtung derselben ist, — wenn es erlaubt ist, etwas noch nicht abgeleitetes vorauszusetzen, bloss um uns verständlich machen zu können; und wenn es ferner erlaubt ist, ein Wort aus der Naturlehre zu entlehnen, das gerade von dem gegenwärtigen transcendentalen Puncte aus erst in dieselbe kommt, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird — die Richtung derselben, sage ich, ist lediglich *centripetal.* (*Ein* Punct bestimmt keine Linie; es müssen für die Möglichkeit einer solchen immer ihrer zwei gegeben seyn, wenn auch der zweite in der Unendlichkeit läge, und die blosse Direction bezeichnete. Ebenso, und gerade aus dem gleichen Grunde, giebt es keine Richtung, wenn es ihrer nicht zwei, und zwar zwei entgegengesetzte giebt. Der Begriff der Richtung ist ein blosser Wechselbegriff; *eine* Richtung ist gar keine, und ist schlechthin undenkbar. Mithin können wir der absoluten Thätigkeit des Ich eine Richtung, und eine centripetale Richtung, nur unter der stillschweigenden Voraussetzung zuschreiben, dass wir auch eine andere centrifugale Richtung dieser Thätigkeit entdecken werden. Nach der äussersten Strenge genommen ist in der gegenwärtigen Vorstellungsart das Bild des Ich ein mathematischer, sich selbst durch sich selbst constituirender Punct, in welchem keine Richtung, und überhaupt nichts zu unterscheiden ist; der *ganz* ist, *wo* er ist, und dessen Inhalt und Grenze (Gehalt und Form) Eins und ebendasselbe ist.) Liegt im Wesen des Ich nichts weiter, als lediglich diese constitutive Thätigkeit, so ist es, was für uns jeder Körper ist. Wir schreiben dem Körper auch zu eine *innere,* durch sein blosses Seyn gesetzte Kraft (nach dem Satze A = A); aber, wenn wir nur transcendental philosophiren, und nicht etwa transcendent, nehmen wir an, dass *durch uns* gesetzt werde, *dass* sie durch das blosse Seyn des Körpers (für uns) gesetzt sey; nicht aber, dass *durch und für den Körper selbst* gesetzt werde, *dass* sie gesetzt sey: und darum

ist der Körper für uns leblos und seelenlos, und kein Ich. Das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgend eine Intelligenz ausser ihm, sondern es soll sich *für sich selbst* setzen; es soll sich setzen, *als* durch sich selbst gesetzt. Es soll demnach, so gewiss es ein Ich ist, das Princip des Lebens und des Bewusstseyns lediglich in sich selbst haben. Demnach muss das Ich, so gewiss es ein Ich ist, unbedingt und ohne allen Grund das Princip in sich haben, über sich selbst zu reflectiren; und so haben wir ursprünglich das Ich in zweierlei Rücksicht, theils, inwiefern es reflectirend ist, und insofern ist die Richtung seiner Thätigkeit centripetal; theils, inwiefern es dasjenige ist, worauf reflectirt wird, und insofern ist die Richtung seiner Thätigkeit centrifugal, und zwar centrifugal in die Unendlichkeit hinaus. Das Ich ist gesetzt als Realität, und indem reflectirt wird, ob es Realität habe, wird es nothwendig als *Etwas*, als ein Quantum gesetzt; es ist aber gesetzt als alle Realität, mithin wird es nothwendig gesetzt als ein unendliches Quantum, als ein die Unendlichkeit ausfüllendes Quantum.

Demnach sind centripetale und centrifugale Richtung der Thätigkeit beide auf die gleiche Art im Wesen des Ich gegründet; sie sind beide Eins und ebendasselbe, und sind bloss insofern unterschieden, inwiefern über sie, als unterschiedene, reflectirt wird. — (Alle centripetale Kraft in der Körperwelt ist blosses Product der Einbildungskraft des Ich, nach einem Gesetze der Vernunft, Einheit in die Mannigfaltigkeit zu bringen, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird.)

Aber die Reflexion, wodurch beide Richtungen unterschieden werden könnten, ist nicht möglich, wenn nicht ein drittes hinzukommt, worauf sie bezogen werden können, oder welches auf sie bezogen werden könne. — Der Forderung, (wir müssen immer etwas voraussetzen, das noch nicht nachgewiesen ist, um uns auch nur ausdrücken zu können; denn der Strenge nach ist bis jetzt noch gar keine *Forderung*, als Gegentheil des *wirklich geschehenden*, möglich) der Forderung, dass im Ich alle Realität seyn solle, geschieht unter unserer Voraussetzung Genüge; beide Richtungen der Thätigkeit des

Ich, die centripetale und centrifugale, fallen zusammen, und sind nur Eine und ebendieselbe Richtung. (Setzet zur Erläuterung, das Selbstbewusstseyn Gottes solle erklärt werden, so ist dies nicht anders möglich, als durch die Voraussetzung, dass Gott über sein eigenes Seyn reflectire. Da aber in Gott *das reflectirte* Alles in Einem und Eins in Allem, und *das reflectirende* gleichfalls Alles in Einem und Eins in Allem seyn würde, so würde in und durch Gott reflectirtes und reflectirendes, das Bewusstseyn selbst und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Selbstbewusstseyn Gottes wäre demnach nicht erklärt, wie es denn auch für alle endliche Vernunft, d. i. für alle Vernunft, die an das Gesetz *der Bestimmung* desjenigen, worüber reflectirt wird, gebunden ist, ewig unerklärbar und unbegreiflich bleiben wird.) So ist demnach aus dem oben vorausgesetzten kein Bewusstseyn abzuleiten: denn beide angenommene Richtungen lassen sich nicht unterscheiden.

Nun aber soll die ins unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich in irgend einem Puncte angestossen und in sich selbst zurückgetrieben werden; und das Ich soll demnach die Unendlichkeit nicht ausfüllen. *Dass* dies geschehe, als Factum, lässt aus dem Ich sich schlechterdings nicht ableiten, wie mehrmals erinnert worden; aber es lässt allerdings sich darthun, dass es geschehen müsse, *wenn* ein wirkliches Bewusstseyn möglich seyn soll.

Jene Forderung des in der gegenwärtigen Function reflectirenden Ich, dass das durch dasselbe reflectirte Ich die Unendlichkeit ausfüllen solle, bleibt, und wird durch jenen Anstoss gar nicht eingeschränkt. Die Frage, ob es dieselbe ausfülle, und das Resultat, dass es dieselbe wirklich nicht ausfülle, sondern in C begrenzt sey, bleibt — und erst jetzt ist die geforderte Unterscheidung zweier Richtungen möglich.

Nemlich nach der Forderung des absoluten Ich sollte seine (insofern centrifugale) Thätigkeit hinausgehen in die Unendlichkeit; aber sie wird in C reflectirt, wird mithin centripetal, und nun ist durch Beziehung auf jene ursprüngliche Forderung einer ins unendliche hinausgehenden centrifugalen Rich-

tung — was unterschieden werden soll, muss auf ein drittes bezogen werden — die Unterscheidung möglich, weil nun in der Reflexion angetroffen wird eine jener Forderung gemässe centrifugale, und eine ihr widerstreitende (die zweite, durch den Anstoss reflectirte) centripetale Richtung.

Zugleich wird dadurch klar, warum diese zweite Richtung als etwas fremdartiges betrachtet, und aus einem dem Princip des Ich entgegengesetzten Princip abgeleitet wird.

Und so ist denn die soeben aufgestellte Aufgabe gelöst. Das ursprüngliche Streben nach einer Causalität überhaupt im Ich ist genetisch abgeleitet aus dem Gesetze des Ich, über sich selbst zu reflectiren, und zu fordern, dass es in dieser Reflexion als alle Realität erfunden werde; beides, so gewiss es ein Ich seyn soll. Jene nothwendige Reflexion des Ich auf sich selbst ist der Grund alles ***Herausgehens aus sich selbst***, und die Forderung, dass es die Unendlichkeit ausfülle, der Grund des ***Strebens nach Causalität überhaupt;*** und beide sind lediglich in dem absoluten Seyn des Ich begründet.

Es ist, wie gleichfalls gefordert wurde, der Grund der Möglichkeit eines Einflusses des Nicht-Ich auf das Ich im Ich selbst dadurch aufgefunden worden. Das Ich setzt sich selbst schlechthin, und dadurch ist es in sich selbst vollkommen, und allem äusseren Eindrucke verschlossen. Aber es muss auch, wenn es ein Ich seyn soll, sich setzen, *als* durch sich selbst gesetzt; und durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öffnet es sich, dass ich so sage, der Einwirkung von aussen; es setzt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, dass auch etwas in ihm seyn könne, was nicht durch dasselbe selbst gesetzt sey. Beide Arten des Setzens sind die Bedingung einer Einwirkung des Nicht-Ich; ohne die erstere würde keine Thätigkeit des Ich vorhanden seyn, welche eingeschränkt werden könnte; ohne die zweite würde diese Thätigkeit nicht für das Ich eingeschränkt seyn; das Ich würde sich nicht setzen können, als eingeschränkt. So steht das Ich, als Ich, ursprünglich in Wechselwirkung mit sich selbst; und dadurch erst wird ein Einfluss von aussen in dasselbe möglich.

Dadurch haben wir endlich auch den gesuchten Vereinigungspunct zwischen dem absoluten, praktischen und intelligenten Wesen des Ich gefunden. — Das Ich fordert, dass es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das *absolute* Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erst wird der Sinn des Satzes: *das Ich setzt sich selbst schlechthin*, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewusstseyn gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas ausser dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muss, die aber für unser Bewusstseyn unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann.)

Das Ich muss — und das liegt gleichfalls in seinem Begriffe — über sich reflectiren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse. Es legt dieser Reflexion jene Idee zum Grunde, geht demnach mit derselben in die Unendlichkeit hinaus, und insofern ist es *praktisch:* nicht absolut, weil es durch die Tendenz zur Reflexion eben aus sich herausgeht; ebensowenig theoretisch, weil seiner Reflexion nichts zum Grunde liegt, als jene aus dem Ich selbst herstammende Idee, und von dem möglichen Anstosse völlig abstrahirt wird, mithin keine wirkliche Reflexion vorhanden ist. — Hierdurch entsteht die Reihe dessen, was seyn *soll,* und was durch das blosse Ich gegeben ist; also die Reihe des *Idealen.*

Geht die Reflexion auf diesen Anstoss, und betrachtet das Ich demnach sein Herausgehen als beschränkt; so entsteht dadurch eine ganz andere Reihe, die des *Wirklichen*, die noch durch etwas anderes bestimmt wird, als durch das blosse Ich. — Und insofern ist das Ich *theoretisch,* oder *Intelligenz.*

Ist kein praktisches Vermögen im Ich, so ist keine Intelligenz möglich; geht die Thätigkeit des Ich nur bis zum Puncte des Anstosses, und nicht über allen möglichen Anstoss hinaus,

so ist im Ich und für das Ich kein anstossendes, kein Nicht-Ich, wie schon mehrmals dargethan worden. Hinwiederum, ist das Ich nicht Intelligenz, so ist kein Bewusstseyn seines praktischen Vermögens, und überhaupt kein Selbstbewusstseyn möglich, weil erst durch die fremdartige, durch den Anstoss entstandene Richtung die Unterscheidung verschiedener Richtungen möglich wird; wie soeben gezeigt worden. (Davon nemlich wird hier noch abstrahirt, dass das praktische Vermögen, um zum Bewusstseyn zu gelangen, erst durch die Intelligenz hindurch gehen, die Form der Vorstellung erst annehmen muss.)

Und so ist denn das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfasst und erschöpft. Ursprüngliche Idee unseres absoluten Seyns: Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung, nicht dieses Strebens, aber unseres durch diese Einschränkung erst gesetzten *wirklichen Daseyns* *) durch ein entgegengesetztes Princip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unsere Endlichkeit: Selbstbewusstseyn und insbesondere Bewusstseyn unseres praktischen Strebens: Bestimmung unserer Vorstellungen darnach (ohne Freiheit, und mit Freiheit): durch sie unserer Handlungen, — der Richtung unseres wirklichen sinnlichen Vermögens: stete Erweiterung unserer Schranken in das Unendliche fort.

Und hierbei noch eine wichtige Bemerkung, welche allein wohl hinreichen dürfte, die Wissenschaftslehre in ihren wah-

*) Im consequenten Stoicismus wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich; absolutes Seyn und wirkliches Daseyn werden nicht unterschieden. Daher ist der stoische Weise allgenugsam und unbeschränkt; es werden ihm alle Prädicate beigelegt, die dem reinen Ich, oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Seyn und wirkliches Daseyn, und legt das erstere bloss zum Grunde, um das letztere erklären zu können. Der Stoicismus wird dadurch widerlegt, dass gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewusstseyns nicht erklären. Darum ist die Wissenschaftslehre auch nicht atheistisch, wie der Stoicismus nothwendig seyn muss, wenn er consequent verfährt.

ren Gesichtspunct zu stellen, und die eigentliche Lehre derselben völlig klar zu machen. Nach der soeben vorgenommenen Erörterung ist das Princip des Lebens und Bewusstseyns, der Grund seiner Möglichkeit, — allerdings im Ich enthalten, aber dadurch entsteht noch kein wirkliches Leben, kein empirisches Leben in der Zeit; und ein anderes ist für uns schlechterdings undenkbar. Soll ein solches wirkliches Leben möglich seyn, so bedarf es dazu noch eines besonderen Anstosses auf das Ich durch ein Nicht-Ich.

Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ist demnach nach der Wissenschaftslehre eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas ausser demselben, von welchem sich weiter nichts sagen lässt, als dass es dem Ich völlig entgegengesetzt seyn muss. In dieser Wechselwirkung wird in das Ich nichts gebracht, nichts fremdartiges hineingetragen; alles was je bis in die Unendlichkeit hinaus in ihm sich entwickelt, entwickelt sich lediglich aus ihm selbst nach seinen eigenen Gesetzen; das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte bloss in Bewegung gesetzt, um zu handeln, und ohne ein solches erstes bewegendes ausser ihm würde es nie gehandelt, und, da seine Existenz bloss im Handeln besteht, auch nicht existirt haben. Jenem bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als dass es ein bewegendes sey, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird.

Das Ich ist demnach abhängig seinem Daseyn nach; aber es ist schlechthin unabhängig in den Bestimmungen dieses seines Daseyns. Es ist in ihm, kraft seines absoluten Seyns, ein für die Unendlichkeit gültiges Gesetz dieser Bestimmungen, und es ist in ihm ein Mittelvermögen, sein empirisches Daseyn nach jenem Gesetze zu bestimmen. Der Punct, auf welchem wir uns selbst finden, wenn wir zuerst jenes Mittelvermögens der Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab; die Reihe, die wir von diesem Puncte aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab.

Die Wissenschaftslehre ist demnach *realistisch.* Sie zeigt,

dass das Bewusstseyn endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben ihrem empirischen Daseyn nach selbst abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von dem endlichen Wesen bloss *gefühlt*, aber nicht *erkannt* wird. Alle mögliche Bestimmungen dieser Kraft, oder dieses Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unserem Bewusstseyn vorkommen können, macht sie sich anheischig, aus dem bestimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muss dieselbe, so gewiss sie Wissenschaftslehre ist, wirklich ableiten können.

Ohnerachtet ihres Realismus aber ist diese Wissenschaft nicht transcendent, sondern bleibt in ihren innersten Tiefen *transcendental*. Sie erklärt allerdings alles Bewusstseyn aus einem unabhängig von allem Bewusstseyn vorhandenen; aber sie vergisst nicht, dass sie auch in dieser Erklärung sich nach ihren eigenen Gesetzen richte, und so wie sie hierauf reflectirt, wird jenes Unabhängige abermals ein Product ihrer eigenen Denkkraft, mithin etwas vom Ich abhängiges, insofern es für das Ich (im Begriff davon) da seyn soll. Aber für die Möglichkeit dieser neuen Erklärung jener ersten Erklärung wird ja abermals schon das wirkliche Bewusstseyn, und für dessen Möglichkeit abermals jenes Etwas, von welchem das Ich abhängt, vorausgesetzt: und wenn jetzt gleich dasjenige, was fürs erste als ein Unabhängiges gesetzt wurde, vom Denken des Ich abhängig geworden, so ist doch dadurch das Unabhängige nicht gehoben*), sondern nur weiter hinausgesetzt, und so könnte man in das unbegrenzte hinaus verfahren, ohne dass dasselbe je aufgehoben würde. — Alles ist seiner *Idealität* nach abhängig vom Ich, in Ansehung der *Realität* aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich ohne auch ideal zu seyn; mithin ist in ihm Ideal- und Realgrund Eins und ebendasselbe, und jene Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-Ich ist zugleich eine Wechselwirkung des

*) aufgehoben.

Ich mit sich selbst. Dasselbe kann sich setzen, als beschränkt durch das Nicht-Ich, indem es nicht darauf reflectirt, dass es jenes beschränkende Nicht-Ich doch selbst setze; es kann sich setzen, als selbst beschränkend das Nicht-Ich, indem es darauf reflectirt.

Dies, dass der endliche Geist nothwendig etwas absolutes ausser sich setzen muss (ein Ding an sich) und dennoch von der anderen Seite anerkennen muss, dass dasselbe nur *für ihn* da sey (ein nothwendiges Noumen sey), ist derjenige Cirkel, den er in das unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann. Ein System, das auf diesen Cirkel gar nicht Rücksicht nimmt, ist ein dogmatischer Idealismus; denn eigentlich ist es nur der angezeigte Cirkel, der uns begrenzt und zu endlichen Wesen macht: ein System, das aus demselben herausgegangen zu seyn wähnt, ist ein transcendenter realistischer Dogmatismus.

Die Wissenschaftslehre hält zwischen beiden Systemen bestimmt die Mitte, und ist ein kritischer Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus, oder einen Ideal-Realismus nennen könnte. — Wir setzen noch einige Worte hinzu, um, wo möglich, allen verständlich zu werden. Wir sagten: das Bewusstseyn endlicher Naturen lässt sich nicht erklären, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene Kraft annimmt. — Für Wen lässt es sich nicht erklären? und für Wen soll es erklärbar werden? Wer überhaupt ist es denn, der es erklärt? Die endlichen Naturen selbst. So wie wir sagen „erklären," sind wir schon auf dem Felde der Endlichkeit; denn alles *Erklären,* d. i. kein Umfassen auf einmal, sondern ein Fortsteigen von einem zum anderen, ist etwas endliches, und das Begrenzen oder Bestimmen ist eben die Brücke, auf welcher übergegangen wird, und die das Ich in sich selbst hat. — Die entgegengesetzte Kraft ist unabhängig vom Ich ihrem Seyn und ihrer Bestimmung nach, welche doch das praktische Vermögen des Ich oder seinen Trieb nach Realität zu modificiren strebt; aber sie ist abhängig von seiner idealen Thätigkeit, von dem theoretischen Vermögen desselben; sie ist *für das Ich* nur, inwiefern sie *durch dasselbe* gesetzt wird, und

ausserdem ist sie nicht für das Ich. Nur inwiefern etwas bezogen wird auf das praktische Vermögen des Ich, hat es unabhängige Realität; inwiefern es auf das theoretische bezogen wird, ist es aufgefasst in das Ich, enthalten in seiner Sphäre, unterworfen seinen Vorstellungsgesetzen. Aber ferner: wie kann es doch bezogen werden auf das praktische Vermögen, ausser durch das theoretische, und wie kann es doch ein Gegenstand des theoretischen Vermögens werden, ausser vermittelst des praktischen? Also hier bestätigt sich wieder, oder vielmehr, hier zeigt sich in seiner vollen Klarheit der Satz: keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt. Man kann demnach auch sagen: der letzte Grund alles Bewusstseyns ist eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst vermittelst eines von verschiedenen Seiten zu betrachtenden Nicht-Ich. Dies ist der Cirkel, aus dem der endliche Geist nicht herausgehen kann, noch, ohne die Vernunft zu verläugnen, und seine Vernichtung zu verlangen, es wollen kann.

Interessant wäre folgender Einwurf: wenn nach obigen Gesetzen das Ich ein Nicht-Ich durch ideale Thätigkeit setzt, als Erklärungsgrund seiner eigenen Begrenztheit, mithin dasselbe in sich aufnimmt; setzt es doch wohl dieses Nicht-Ich selbst als ein begrenztes (in einem bestimmten endlichen Begriffe)? Setzet dieses Object = A. Nun ist die Thätigkeit des Ich im Setzen dieses A nothwendig selbst begrenzt, weil sie auf ein begrenztes Object geht. Aber das Ich kann sich selbst nie, demnach auch nicht im angezeigten Falle, begrenzen; mithin muss es, indem es A, das allerdings in dasselbe aufgenommen wird, begrenzt, selbst begrenzt seyn durch ein von ihm noch völlig unabhängiges B, das nicht in dasselbe aufgenommen ist. — Wir gestehen dies alles zu: erinnern aber, dass auch dieses B wieder in das Ich aufgenommen werden kann, welches der Gegner zugiebt, aber von seiner Seite erinnert, dass für die Möglichkeit es aufzunehmen das Ich abermals durch ein unabhängiges C begrenzt seyn muss: und so ins unendliche fort. Das Resultat dieser Untersuchung würde seyn, dass wir unserem Gegner in die Unendlichkeit hinaus keinen einzigen Moment würden aufzeigen können, in welchem

nicht für das Streben des Ich eine unabhängige Realität ausser dem Ich vorhanden wäre; er aber auch uns keinen, in welchem nicht dieses unabhängige Nicht-Ich vorgestellt, und auf diese Art von dem Ich abhängig gemacht werden könnte. Wo liegt nun das unabhängige Nicht-Ich unseres Gegners, oder sein Ding an sich, das durch jene Argumentation erwiesen werden sollte? Offenbar nirgends und allenthalben zugleich. Es ist nur da, inwiefern man es nicht hat, und es entflieht, sobald man es auffassen will. Das Ding an sich ist etwas für das Ich, und folglich *im* Ich, das doch *nicht im Ich* seyn soll: also etwas widersprechendes, das aber dennoch als Gegenstand einer nothwendigen Idee allem unseren Philosophiren zum Grunde gelegt werden muss, und von jeher, nur ohne dass man sich desselben und des in ihm liegenden Widerspruchs deutlich bewusst war, allem Philosophiren, und allen Handlungen des endlichen Geistes zu Grunde gelegen hat. Auf dieses Verhältniss des Dinges an sich zum Ich gründet sich der ganze Mechanismus des menschlichen und aller endlichen Geister. Dieses verändern wollen, heisst alles Bewusstseyn, und mit ihm alles Daseyn aufheben.

Alle scheinbaren, und denjenigen, der nicht sehr scharf denkt, verwirrenden Einwürfe gegen die Wissenschaftslehre werden lediglich daher entstehen, dass man der soeben aufgestellten Idee sich nicht bemächtigen, und sie nicht festhalten kann. Man kann sie auf zweierlei Art unrichtig auffassen. Entweder man reflectirt bloss darauf, dass sie, da es eine Idee ist, doch im Ich seyn muss; und so wird man, wenn man übrigens ein entschlossener Denker ist, Idealist, und läugnet dogmatisch alle Realität ausser uns; oder hält man sich an sein Gefühl, so läugnet man, was klar daliegt, widerlegt die Argumentationen der Wissenschaftslehre durch Machtsprüche des gesunden Menschenverstandes (mit welchem sie wohlverstanden innigst übereinstimmt) und beschuldigt diese Wissenschaft selbst des Idealismus, weil man ihren Sinn nicht fasst. Oder man reflectirt bloss darauf, dass der Gegenstand dieser Idee ein unabhängiges Nicht-Ich sey, und wird transcendenter Realist, oder falls man einige Gedanken Kants aufgefasst haben

sollte, ohne sich des Geistes seiner ganzen Philosophie bemächtigt zu haben, beschuldigt man von seinem eigenen Transcendentismus aus, den man noch nie abgelegt, die Wissenschaftslehre des Transcendentismus, und wird nicht inne, dass man mit seinen eigenen Waffen nur sich selbst schlägt. — Keines von beiden sollte man thun: man sollte weder auf das Eine allein, noch auf das Andere allein, sondern auf beides zugleich reflectiren; zwischen den beiden entgegengesetzten Bestimmungen dieser Idee mitten inne schweben. Dies ist nun das Geschäft der *schaffenden Einbildungskraft,* und diese — ist ganz gewiss allen Menschen zu Theil geworden, denn ohne sie hätten dieselben auch nicht eine einzige Vorstellung; aber bei weitem nicht alle Menschen haben dieselbe in ihrer freien Gewalt, um durch sie zweckmässig zu erschaffen, oder, wenn auch in einer glücklichen Minute das verlangte Bild, wie ein Blitzstrahl, vor ihre Seele sich stellte, dasselbe festzuhalten, es zu untersuchen, und es sich zu jedem beliebigen Gebrauche unauslöschlich einzuprägen. Von diesem Vermögen hängt es ab, ob man mit, oder ohne Geist philosophire. Die Wissenschaftslehre ist von der Art, dass sie durch den blossen Buchstaben gar nicht, sondern dass sie lediglich durch den Geist sich mittheilen lässt; weil ihre Grund-Ideen in jedem, der sie studirt, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen; wie es denn bei einer auf die letzten Gründe der menschlichen Erkenntniss zurückgehenden Wissenschaft nicht anders seyn konnte, indem das ganze Geschäft des menschlichen Geistes von der Einbildungskraft ausgeht, Einbildungskraft aber nicht anders, als durch Einbildungskraft aufgefasst werden kann. In wem daher diese ganze Anlage schon unwiederbringlich erschlafft oder getödtet ist, dem wird es freilich auf immer unmöglich bleiben, in diese Wissenschaft einzudringen; aber er hat den Grund dieser Unmöglichkeit gar nicht in der Wissenschaft selbst, welche leicht gefasst wird, wenn sie überhaupt gefasst wird, sondern in seinem eigenen Unvermögen zu suchen *).

*) Die Wissenschaftslehre soll den ganzen Menschen erschöpfen; sie

So wie die aufgestellte Idee der Grundstein des ganzen Gebäudes von innen ist, so gründet darauf sich auch die Sicherheit desselben von aussen. Es ist unmöglich über irgend einen Gegenstand zu philosophiren, ohne auf diese Idee, und mit ihr auf den eigenen Boden der Wissenschaftslehre zu gerathen. Jeder Gegner muss, vielleicht mit verbundenen Augen, auf ihrem Gebiete, und mit ihren Waffen streiten, und es wird immer ein leichtes seyn, ihm die Binde vom Auge zu reissen und ihn das Feld erblicken zu lassen, auf welchem er steht. Diese Wissenschaft ist daher durch die Natur der Sache vollkommen berechtigt, im voraus zu erklären, dass sie von manchem misverstanden, von mehreren gar nicht verstanden; dass sie, nicht nur nach der gegenwärtigen äusserst unvollendeten Darstellung, sondern auch nach der vollendetsten, die einem Einzelnen möglich seyn dürfte, in allen ihren Theilen der Verbesserung gar sehr bedürftig bleiben, dass sie aber ihren Grundzügen nach von keinem Menschen und in keinem Zeitalter widerlegt werden wird.

§. 6. Dritter Lehrsatz.

Im Streben des Ich wird zugleich ein Gegenstreben des Nicht-Ich gesetzt, welches dem ersteren das Gleichgewicht halte.

Zuvörderst einige Worte über die Methode! — Im theoretischen Theile der Wissenschaftslehre ist es uns lediglich um das *Erkennen* zu thun, hier um das *Erkannte.* Dort fragen wir: *wie* wird etwas gesetzt, angeschaut, gedacht u. s. f., hier: *was* wird gesetzt? Wenn daher die Wissenschaftslehre doch eine Metaphysik, als vermeinte Wissenschaft der Dinge

lässt daher sich nur mit der Totalität seines ganzen Vermögens auffassen. Sie kann nicht allgemein geltende Philosophie werden, so lange in so vielen Menschen die Bildung eine Gemüthskraft zum Vortheil der anderen, die Einbildungskraft zum Vortheil des Verstandes, den Verstand zum Vortheil der Einbildungskraft, oder wohl beide zum Vortheil des Gedächtnisses tödtet; sie wird so lange sich in einen engen Kreis einschliessen müssen — eine Wahrheit, gleich unangenehm zu sagen, und zu hören, die aber doch Wahrheit ist.

an sich, haben sollte, und eine solche von ihr gefordert würde, so müsste sie an ihren praktischen Theil verweisen. Dieser allein redet, wie sich immer näher ergeben wird, von einer ursprünglichen Realität; und wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte: wie sind denn nun die Dinge an sich beschaffen? so könnte sie nicht anders antworten als: so, wie wir sie machen sollen. Dadurch nun wird die Wissenschaftslehre keinesweges transcendent; denn alles, was wir auch hier aufzeigen werden, finden wir in uns selbst, tragen es aus uns selbst heraus, weil *in uns* etwas sich findet, das nur durch etwas *ausser uns* sich vollständig erklären lässt. Wir wissen, dass wir es denken, es nach den Gesetzen unseres Geistes denken, dass wir demnach nie aus uns herauskommen, nie von der Existenz eines Objects ohne Subject reden können.

Das Streben des Ich soll unendlich seyn, und nie Causalität haben. Dies lässt sich lediglich unter Bedingung eines Gegenstrebens denken, das demselben das Gleichgewicht halte, d. i. die gleiche Quantität innerer Kraft habe. Der Begriff eines solchen Gegenstrebens und jenes Gleichgewichts ist im Begriffe des Strebens schon enthalten, und lässt durch eine Analyse sich aus ihm entwickeln. Ohne diese beiden Begriffe steht er im Widerspruche mit sich selbst.

1) Der Begriff des Strebens ist der Begriff einer Ursache, die nicht Ursache ist. Jede Ursache aber setzt *Thätigkeit* voraus. Alles strebende hat Kraft; hätte es keine Kraft, so wäre es nicht Ursache, welches dem vorigen widerspricht.

2) Das Streben, inwiefern es das ist, hat nothwendig seine bestimmte Quantität als Thätigkeit. Es geht darauf aus, Ursache zu seyn. Nun wird es das nicht, es erreicht demnach sein Ziel nicht, und wird *begrenzt.* Würde es nicht begrenzt, so würde es Ursache, und wäre kein Streben, welches dem vorigen widerspricht.

3) Das strebende wird nicht *durch sich selbst* begrenzt, denn es liegt im Begriffe des Strebens, dass es auf Causalität ausgehe. Begrenzte es sich selbst, so wäre es kein stre-

bendes. Jedes Streben muss also durch eine der Kraft des strebenden entgegengesetzte Kraft begrenzt werden.

4) Diese entgegengesetzte Kraft muss gleichfalls strebend seyn, d. h. zuvörderst, sie muss auf Causalität ausgehen. Ginge sie nicht darauf aus, so hätte sie keinen Berührungspunct mit dem Entgegengesetzten. Dann, sie muss keine Causalität haben; hätte sie Causalität, so vernichtete sie das Streben des Entgegengesetzten völlig, dadurch, dass sie seine Kraft vernichtete.

5) Keines von den beiden entgegenstrebenden kann Causalität haben. Hätte sie eines von beiden, so würde dadurch die Kraft des entgegengesetzten vernichtet, und sie hörten auf entgegenstrebend zu seyn. Mithin muss die Kraft beider sich das Gleichgewicht halten.

§. 7. Vierter Lehrsatz.

Das Streben des Ich, Gegenstreben des Nicht-Ich, und Gleichgewicht zwischen beiden muss gesetzt werden.

A. Das Streben des Ich wird gesetzt, als solches.

1) Es wird überhaupt gesetzt, als *Etwas,* nach dem allgemeinen Gesetze der Reflexion; mithin nicht als *Thätigkeit,* als etwas, das in Bewegung, Agilität ist, sondern als etwas fixirtes, festgesetztes.

2) Es wird gesetzt, als ein *Streben.* Das Streben geht auf Causalität aus; es muss daher, seinem*) Charakter nach, gesetzt werden, *als* Causalität. Nun kann diese Causalität nicht gesetzt werden, als gehend auf das Nicht-Ich; denn dann wäre gesetzt reale wirkende Thätigkeit, und kein Streben. Sie könnte daher nur in sich selbst zurückgehen; nur sich selbst produciren. Ein sich selbst producirendes Streben aber, das festgesetzt, bestimmt, etwas gewisses ist, nennt man einen *Trieb.*

(Im Begriffe eines Triebes liegt 1) dass er in dem inneren Wesen desjenigen gegründet sey, dem er beigelegt wird;

*) besonderen. (*Marginalzusatz des Verf.*)

also hervorgebracht durch die Causalität desselben auf sich selbst *), durch sein Gesetztseyn durch sich selbst. 2) Dass er ebendarum etwas festgesetztes, dauerndes, sey. 3) Dass er auf Causalität ausser sich ausgehe, aber, inwiefern er nur Trieb seyn soll, lediglich durch sich selbst, keine habe. — Der Trieb ist demnach bloss im Subjecte, und geht seiner Natur nach nicht ausserhalb des Umkreises desselben heraus.)

So muss das Streben gesetzt werden, *wenn* es gesetzt werden soll; und es muss — geschähe es nun unmittelbar mit oder ohne Bewusstseyn, — gesetzt werden, wenn es im Ich seyn soll, und wenn ein Bewusstseyn, welches nach dem obigen sich auf eine Aeusserung des Strebens gründet, möglich seyn soll.

B. Das Streben des Ich kann nicht gesetzt werden, ohne dass ein Gegenstreben des Nicht-Ich gesetzt werde; denn das Streben des ersteren geht aus auf Causalität, hat aber keine; und dass es keine hat, davon liegt der Grund nicht in ihm selbst, denn sonst wäre das Streben desselben kein Streben, sondern Nichts. Also, es muss, wenn es gesetzt wird, ausser dem Ich gesetzt werden, und abermals nur als ein Streben; denn sonst würde das Streben des Ich, oder, wie wir es jetzt kennen, der Trieb würde unterdrückt, und könnte nicht gesetzt werden.

C. Das Gleichgewicht zwischen beiden muss gesetzt werden.

Es ist hier nicht die Rede davon, dass ein Gleichgewicht zwischen beiden seyn müsse; dies haben wir schon im vorigen §. gezeigt; sondern es wird nur gefragt: *was* im Ich und durch das Ich gesetzt werde, indem es gesetzt wird?

Das Ich strebt, die Unendlichkeit auszufüllen; zugleich hat es das Gesetz und die Tendenz über sich selbst zu reflectiren. Es kann nicht über sich reflectiren, ohne begrenzt zu seyn, und zwar, in Rücksicht des *Triebes*, ohne durch *eine Beziehung auf den Trieb* begrenzt zu seyn. Setzet, dass der Trieb

*) d. h. (*Marginalzusatz des Verf.*)

im Puncte C begrenzt werde, so wird in C die *Tendenz zur Reflexion befriedigt*, *der Trieb nach realer Thätigkeit* aber *beschränkt*. Das Ich begrenzt dann sich selbst, und wird mit sich selbst in Wechselwirkung gesetzt: durch den Trieb wird es weiter hinausgetrieben, durch die Reflexion wird es angehalten, und hält sich selbst an.

Beides vereinigt, giebt die Aeusserung eines *Zwanges*, eines *Nicht-könnens*. Zum Nicht-können gehört a) ein Weiterstreben; ausserdem wäre das, was ich nicht kann, gar nichts *für mich;* es wäre auf keine Art in meiner Sphäre. b) Begrenzung der wirklichen Thätigkeit; demnach wirkliche Thätigkeit selbst, denn was nicht ist, kann nicht begrenzt werden. c) Dass das begrenzende nicht *in mir*, sondern *ausser mir* liege (gesetzt werde); ausserdem wäre kein Streben da. Es wäre da kein Nicht-*können*, sondern ein Nicht-*wollen*. — Also jene Aeusserung des Nicht-könnens ist eine Aeusserung des Gleichgewichts.

Die Aeusserung des Nicht könnens im Ich heisst ein *Gefühl*. In ihm ist innigst vereinigt *Thätigkeit* — ich fühle, bin das fühlende, und diese Thätigkeit ist die der Reflexion — *Beschränkung* — ich *fühle*, bin leidend, und nicht thätig; es ist ein Zwang vorhanden. Diese Beschränkung setzt nun nothwendig einen Trieb voraus, weiter hinaus zu gehen. Was nichts weiter will, bedarf, umfasst, das ist — es versteht sich, *für sich selbst* — *nicht* eingeschränkt.

Das Gefühl ist lediglich *subjectiv*. Wir bedürfen zwar zur *Erklärung* desselben, — welches aber eine theoretische Handlung ist, — eines *begrenzenden;* nicht aber zur Deduction desselben, inwiefern es im Ich vorkommen soll, *der Vorstellung, des Setzens* eines solchen im Ich.

(Hier zeigt sich sonnenklar, was so viele Philosophen, die, trotz ihres vermeinten Kriticismus, vom transcendenten Dogmatismus sich noch nicht losgemacht haben, nicht begreifen können, *dass* und *wie* das Ich alles, was je in ihm vorkommen soll, lediglich aus sich selbst, ohne dass es je aus sich herausgehe und seinen Cirkel durchbreche, entwickeln könne; wie es denn nothwendig seyn musste, wenn das Ich ein Ich seyn soll. —

Es ist in ihm ein Gefühl vorhanden; dies ist eine Beschränkung des Triebes; und wenn es sich als ein bestimmtes, von anderen Gefühlen zu unterscheidendes Gefühl sollte setzen lassen, — wovon wir freilich hier die Möglichkeit noch nicht einsehen, — die Beschränkung eines *bestimmten,* von anderen Trieben zu unterscheidenden Triebes. Das Ich muss einen Grund dieser Beschränkung setzen, und muss denselben ausser sich setzen. Es kann den Trieb nur durch ein völlig entgegengesetztes beschränkt setzen; und so liegt es demnach offenbar im Triebe, *was* als Object gesetzt werden solle. Ist der Trieb z. B. bestimmt = Y, so muss als Object nothwendig Nicht-Y gesetzt werden. — Da aber alle diese Functionen des Gemüths mit Nothwendigkeit geschehen, so wird man seines Handelns sich nicht bewusst, und muss nothwendig annehmen, dass man von aussen erhalten habe, was man doch selbst durch eigene Kraft nach eigenen Gesetzen producirt hat. — Dieses Verfahren hat dennoch objective Gültigkeit, denn es ist das gleichförmige Verfahren aller endlichen Vernunft, und es giebt gar keine objective Gültigkeit, und kann keine andere geben, als die angezeigte. Dem Anspruche auf eine andere liegt eine grobe, handgreiflich nachzuweisende Täuschung zum Grunde.

Wir zwar in unserer Untersuchung scheinen diesen Cirkel durchbrochen zu haben; denn wir haben zur Erklärung des Strebens überhaupt ein von dem Ich völlig unabhängiges und ihm entgegenstrebendes Nicht-Ich angenommen. Der Grund der Möglichkeit und der Rechtmässigkeit dieses Verfahrens liegt darin: jeder, der mit uns die gegenwärtige Untersuchung anstellt, ist selbst ein Ich, das aber die Handlungen, welche hier deducirt werden, längst vorgenommen, mithin schon längst ein Nicht-Ich gesetzt hat (von dem er eben durch gegenwärtige Untersuchung überzeugt werden soll, dass es sein eigenes Product sey). Er hat das ganze Geschäft der Vernunft schon mit Nothwendigkeit vollendet, und bestimmt sich jetzt, mit Freiheit, die Rechnung gleichsam noch einmal durchzugehen, dem Gange, den er selbst einmal beschrieb, an einem anderen Ich, das er willkürlich setzt, auf den Punct stellt, von welchem

er selbst einst ausging, und an welchem er das Experiment macht, zuzusehen. Das zu untersuchende Ich wird einst selbst auf dem Puncte ankommen, auf welchem jetzt der Zuschauer steht; dort werden beide sich vereinigen, und durch diese Vereinigung wird der aufgegebene Kreisgang geschlossen seyn.)

§. 8. Fünfter Lehrsatz.

Das Gefühl selbst muss gesetzt und bestimmt werden.

Zuvörderst einige allgemeine Bemerkungen zur Vorbereitung auf die jetzt zu erhebende höchst wichtige Untersuchung.

1) Im Ich ist ursprünglich ein Streben, die Unendlichkeit auszufüllen. Dieses Streben widerstreitet allem Objecte *).

2) Das Ich hat in sich das Gesetz, über sich zu reflectiren, als die Unendlichkeit ausfüllend. Nun aber kann es nicht über sich, und überhaupt über nichts reflectiren, wenn dasselbe nicht begrenzt ist. Die Erfüllung dieses Gesetzes, oder — was das gleiche heisst — die Befriedigung des Reflexionstriebes ist demnach *bedingt*, und hängt ab vom Objecte. Er kann nicht befriedigt werden ohne Object, — mithin lässt er sich auch beschreiben als ein Trieb *nach dem Objecte.*

3) Durch die Begrenzung vermittelst eines Gefühls wird dieser Trieb zugleich befriedigt, und nicht befriedigt.

 a. *befriedigt;* das Ich sollte schlechthin über sich reflectiren: es reflectirt mit absoluter Spontaneität, und ist daher befriedigt, der *Form* der Handlung nach. Es ist daher im Gefühle etwas, das sich auf das Ich beziehen, demselben zuschreiben lässt.

 b. *nicht befriedigt* dem *Inhalte* der Handlung nach. Das Ich sollte gesetzt werden als die Unendlichkeit ausfüllend, aber es wird gesetzt als begrenzt. — Dies kommt nun gleichfalls nothwendig vor im Gefühle.

 c. Das Setzen dieser Nichtbefriedigung aber ist *bedingt* durch ein Hinausgehen des Ich über die Grenze, die ihm durch das

*) Sich-abschliessen im *einzelnen* Objecte. *(Marginalverbesserung.)*

Gefühl gesetzt wird. Es muss etwas gesetzt seyn, ausser der vom Ich gesetzten Sphäre, das auch zur Unendlichkeit gehöre, auf welches demnach der Trieb des Ich auch gehe. Dies muss gesetzt werden, als durch das Ich nicht bestimmt.

Wir untersuchen, wie dieses Hinausgehen, also das Setzen dieser Nichtbefriedigung, oder des Gefühls, welches das gleiche heisst, möglich sey.

I.

So gewiss das Ich über sich reflectirt, *ist* es begrenzt, d. i. es erfüllt die Unendlichkeit nicht, die es doch strebt zu erfüllen. Es *ist* begrenzt, sagten wir, d. h. für einen möglichen Beobachter, aber noch nicht für sich selbst. Diese Beobachter wollen wir selbst seyn, oder, was das gleiche heisst, statt des Ich etwas setzen, das nur beobachtet wird, etwas lebloses; dem aber übrigens dasjenige zukommen soll, was in unserer Voraussetzung dem Ich zukommt. Setzet demnach eine elastische Kugel = A, und nehmt an, dass sie durch einen anderen Körper eingedrückt werde, so

a. setzt ihr in derselben eine Kraft, die, sobald die entgegengesetzte Gewalt weicht, sich äussern wird, und das zwar ohne alles äussere Zuthun; die demnach den Grund ihrer Wirksamkeit lediglich in sich selbst hat. — Die Kraft ist da; sie strebt in sich selbst und auf sich selbst zur Aeusserung: es ist eine Kraft, die in sich selbst und auf sich selbst geht, also eine innere Kraft; denn so etwas nennt man eine innere Kraft. Es ist unmittelbares Streben zur Causalität auf sich selbst, die aber, wegen des äusseren Widerstandes, keine Causalität hat. Es ist Gleichgewicht des Strebens und des mittelbaren Gegendruckes im Körper selbst, also dasjenige, was wir oben *Trieb* nannten. Es ist daher in dem angenommenen elastischen Körper ein Trieb gesetzt.

b. Wird in dem widerstrebenden Körper B dasselbe gesetzt — eine innere Kraft, welche der Rückwirkung und dem Widerstande von A widersteht, die demnach durch die-

sen Widerstand selbst eingeschränkt wird, ihren Grund aber lediglich in sich selbst hat. — Es ist in B Kraft und Trieb gesetzt, gerade wie in A.

c. Würde eine Kraft von beiden vermehrt, so würde die entgegengesetzte geschwächt; würde die eine geschwächt, so würde die entgegengesetzte vermehrt; die stärkere äusserte sich vollständig, und die schwächere würde aus der Wirkungssphäre der ersteren völlig ausgetrieben. Jetzt aber halten sie sich vollkommen das Gleichgewicht, und der Punct ihres Zusammentreffens ist der Punct dieses Gleichgewichts. Wird dieser um das geringste Moment verrückt, so wird das ganze Verhältniss aufgehoben.

II.

So verhält es sich mit einem ohne Reflexion strebenden Gegenstande (wir nennen ihn *elastisch*). Das hier zu untersuchende ist ein *Ich,* und wir sehen, was daraus erfolgen möge.

Der Trieb ist eine innere, sich selbst zur Causalität bestimmende Kraft. Der leblose Körper hat gar keine Causalität, denn *ausser* sich. Diese soll durch den Widerstand zurückgehalten seyn; es entsteht demnach unter dieser Bedingung durch seine Selbstbestimmung nichts. Gerade so verhält es sich mit dem Ich, inwiefern es ausgeht auf eine Causalität ausser sich; und es verhält sich mit ihm überhaupt nicht anders, wenn es *nur* nach aussen eine Causalität fordert.

Aber das Ich, eben darum, weil es ein Ich ist, hat auch eine Causalität auf sich selbst; die, sich zu setzen, oder die Reflexionsfähigkeit. Der Trieb soll *die Kraft des strebenden* selbst bestimmen; inwiefern nun diese Kraft *im strebenden selbst sich* äussern soll, wie die Reflexion es soll, muss aus der Bestimmung durch den Trieb *nothwendig eine Aeusserung erfolgen;* oder es wäre kein Trieb da, welches der Annahme widerspricht. Also, aus dem Triebe folgt nothwendig die Handlung der Reflexion des Ich auf sich selbst.

(Ein wichtiger Satz, der das hellste Licht über unsere Untersuchung verbreitet. 1) Das ursprünglich im Ich liegende

und oben aufgestellte *Zwiefache* — Streben und Reflexion — wird dadurch innigst vereinigt. Alle Reflexion gründet sich auf das Streben, und es ist keine möglich, wenn kein Streben ist. — Hinwiederum ist kein Streben *für das Ich;* also auch kein Streben *des* Ich, und überhaupt kein Ich, wenn keine Reflexion ist. Eins erfolgt nothwendig aus dem anderen, und beide stehen in Wechselwirkung. 2) Dass das Ich endlich seyn müsse, und begrenzt, sieht man hier noch bestimmter ein. Keine Beschränkung, kein Trieb (in transcendentem Sinne): kein Trieb, keine Reflexion (Uebergang zum transcendentalen): keine Reflexion, kein Trieb, und keine Begrenzung und kein Begrenzendes u. s. f. (in transcendentalem Sinne): so geht der Kreislauf der Functionen des Ich, und die innig verkettete Wechselwirkung desselben mit sich selbst. 3) Auch wird hier recht deutlich, was *ideale* Thätigkeit heisse, und was *reale;* wie sie unterschieden seyen, und wo ihre Grenze gehe. Das ursprüngliche Streben des Ich ist, als Trieb, als lediglich im Ich selbst begründeter Trieb betrachtet, *ideal* und *real* zugleich. Die Richtung geht auf das Ich selbst, es strebt durch eigene Kraft; und auf etwas ausser dem Ich: aber es ist da nichts zu unterscheiden. Durch die Begrenzung, vermöge welcher nur die Richtung *nach aussen* aufgehoben wird, nicht aber die *nach innen,* wird jene ursprüngliche Kraft gleichsam getheilt: und die übrigbleibende in das Ich selbst zurückgehende ist die *ideale.* Die *reale* wird zu ihrer Zeit gleichfalls gesetzt werden. — Und so erscheint denn hier abermals in seinem vollsten Lichte der Satz: Keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt. 4) Die *ideale* Thätigkeit wird sich bald zeigen, als die *vorstellende.* Die Beziehung des Triebes auf sie ist demnach zu nennen der *Vorstellungstrieb.* Dieser Trieb ist demnach die erste und höchste Aeusserung des Triebes, und durch ihn wird das Ich erst Intelligenz. Und so musste es sich denn auch nothwendig verhalten, wenn je ein anderer Trieb *zum Bewusstseyn* kommen, im Ich *als Ich* stattfinden sollte. 5) Hieraus erfolgt denn auch auf das einleuchtendste die Subordination der Theorie unter das Praktische; es folgt, dass alle *theoretischen* Gesetze auf *praktische,* und da es wohl

nur Ein praktisches Gesetz geben dürfte, auf ein und ebendasselbe Gesetz sich gründen; demnach das vollständigste System im ganzen Wesen; es folgt, wenn etwa der Trieb sich selbst sollte erhöhen lassen, auch die Erhöhung der Einsicht, und umgekehrt; es erfolgt die absolute Freiheit der Reflexion und Abstraction auch in theoretischer Rücksicht, und die Möglichkeit *pflichtmässig* seine Aufmerksamkeit auf etwas zu richten, und von etwas anderem abzuziehen, ohne welche gar keine Moral möglich ist. Der Fatalismus wird von Grund aus zerstört, der sich darauf gründet, dass unser Handeln und Wollen*) von dem Systeme unserer Vorstellungen abhängig sey, indem hier gezeigt wird, dass hinwiederum das System unserer Vorstellungen von unserem Triebe und unserem Willen abhängt: und dies ist denn auch die einzige Art ihn gründlich zu widerlegen. — Kurz, es kommt durch dieses System *Einheit* und *Zusammenhang* in den ganzen Menschen, die in so vielen Systemen fehlen.)

III.

In dieser Reflexion auf sich selbst nun kann das Ich, als solches, nicht zum Bewusstseyn kommen, weil es seines Handelns unmittelbar sich nie bewusst wird. Doch aber ist es nunmehr, als Ich, da, — es versteht sich für einen möglichen Beobachter; und hier geht denn die Grenze, wo das Ich als lebendiges sich unterscheidet vom leblosen Körper, in welchem allerdings auch ein Trieb seyn kann. — Es ist etwas da, *für welches* etwas da seyn könne, ohnerachtet es *für sich selbst* noch nicht da ist. Aber für dasselbe ist nothwendig da eine innere treibende Kraft, welche aber, da gar kein Bewusstseyn des Ich, mithin auch keine Beziehung darauf möglich ist, bloss *gefühlt* wird. Ein Zustand, der sich nicht wohl beschreiben, wohl aber fühlen lässt, und in Absicht dessen jeder an sein Selbstgefühl verwiesen werden muss. (Der Philosoph darf nicht in Absicht des *dass* [denn dies muss unter Voraussetzung eines Ich streng erwiesen seyn], sondern lediglich in

*) Wollen und Handeln. (***Marginalverbesserung.***)

Absicht des *was*, jeden an sein Selbstgefühl verweisen. Das Vorhandenseyn eines gewissen Gefühls postuliren, heisst, nicht gründlich verfahren. In der Zukunft lässt sich dieses Gefühl freilich auch erkennbar machen, aber nicht durch sich selbst, sondern durch seine Folgen.)

Hier scheidet sich das lebendige vom leblosen, sagten wir oben. Kraftgefühl ist das Princip alles Lebens; ist der Uebergang vom Tode zum Leben. Dabei, wenn es allein ist, bleibt freilich das Leben noch höchst unvollständig; aber es ist doch schon abgesondert von der todten Materie.

IV.

a. Diese Kraft wird gefühlt, als etwas *treibendes:* das Ich fühlt sich getrieben, wie gesagt worden, und zwar *hinaus ausser sich selbst* getrieben. (Woher dieses *hinaus,* dieses *ausser sich* herkomme, lässt sich hier noch nicht einsehen, wird aber sogleich klar werden.)

b. Gerade, wie oben, muss dieser Trieb *wirken, was er kann.* Die *reale* Thätigkeit bestimmt er nicht, d. i. es entsteht keine Causalität auf das Nicht-Ich. Die *ideale,* lediglich vom Ich selbst abhängende, aber *kann* er bestimmen, und *muss* sie bestimmen, so gewiss er ein Trieb ist. — Es geht demnach die ideale Thätigkeit hinaus und setzt etwas, als Object des Triebes; als dasjenige, was der Trieb hervorbringen würde, wenn er Causalität hätte. — (*Dass* diese Production durch die ideale Thätigkeit geschehen müsse, ist erwiesen; *wie* sie möglich seyn werde, lässt sich hier noch gar nicht einsehen, und setzt eine Menge anderer Untersuchungen voraus.)

c. Diese Production, und das handelnde in derselben kommt hier noch gar nicht zum Bewusstseyn; mithin entsteht dadurch noch gar nicht — weder ein *Gefühl* des Objects des Triebes; ein solches ist überhaupt nicht möglich — noch eine *Anschauung* desselben. Es entsteht daraus gar nichts; sondern es wird hier dadurch nur erklärt, wie das Ich sich fühlen könne, *als getrieben nach irgend et-*

was unbekanntem; und der Uebergang zum folgenden wird eröffnet.

V.

Der Trieb sollte *gefühlt* werden, als Trieb, d. i. als etwas, das nicht Causalität hat. Inwiefern er aber wenigstens zu einer Production seines Objects durch ideale Thätigkeit treibt, hat er allerdings Causalität, und wird insofern nicht gefühlt, als ein *Trieb.*

Inwiefern der Trieb ausgeht auf reale Thätigkeit, ist er nichts bemerkbares, fühlbares; denn er hat keine Causalität. Er wird demnach auch insofern nicht gefühlt, als ein Trieb.

Wir vereinigen beides: — es kann kein Trieb gefühlt werden, wenn auf das Object desselben nicht die ideale Thätigkeit geht; und diese kann darauf nicht gehen, wenn die reale nicht begrenzt ist.

Beides vereinigt giebt die Reflexion des Ich über sich als ein *begrenztes.* Da aber das Ich in dieser Reflexion seiner selbst sich nicht bewusst wird, so ist dieselbe ein blosses *Gefühl.*

Und so ist das Gefühl vollständig deducirt. Es gehört zu ihm ein bis jetzt sich nicht äusserndes Gefühl der Kraft, ein Object desselben, das sich gleichfalls nicht äussert, ein Gefühl des Zwanges, des Nicht-könnens; und das ist die Aeusserung des Gefühls, welche deducirt werden sollte.

§. 9. Sechster Lehrsatz.

Das Gefühl muss weiter bestimmt und begrenzt werden.

I.

1) Das Ich fühlt sich nun begrenzt, d. i. es ist begrenzt *für sich selbst*, und nicht etwa, wie schon vorher, oder wie der leblose elastische Körper, bloss für einen Zuschauer ausser sich. Seine Thätigkeit ist *für dasselbe* aufgehoben — *für dasselbe,* sagen wir; denn wir, von unserem höheren Gesichtspuncte aus, sehen allerdings, dass es durch

absolute Thätigkeit ein Object des Triebes ausser sich producirt hat, nicht aber sieht es das Ich, welches der Gegenstand unserer Untersuchung ist.

Diese gänzliche Vernichtung der Thätigkeit widerstreitet dem Charakter des Ich. Es muss demnach, so gewiss es ein Ich ist, dieselbe, und zwar *für sich,* wiederherstellen, d. h. es muss sich wenigstens in die Lage setzen, dass es sich, wenn auch etwa erst in einer künftigen Reflexion, frei und unbegrenzt setzen könne.

Dieses Wiederherstellen seiner Thätigkeit geschieht, laut unserer Deduction desselben, durch absolute Spontaneität, lediglich zufolge des Wesens des Ich, ohne allen besonderen Antrieb. Eine Reflexion auf das reflectirende, als welche die gegenwärtige Handlung sich sogleich bewähren wird, ein Abbrechen einer Handlung, um eine andere an deren Stelle zu setzen — indem das Ich eben beschriebenermaassen fühlt, handelt es auch, nur ohne Bewusstseyn; an die Stelle dieser Handlung soll eine andere treten, die das Bewusstseyn wenigstens möglich mache — geschieht mit absoluter Spontaneität. Das Ich handelt in ihr schlechthin, weil es handelt.

(Hier geht die Grenze zwischen blossem Leben und zwischen Intelligenz, wie oben zwischen Tod und Leben. Lediglich aus dieser absoluten Spontaneität erfolgt das Bewusstseyn des Ich. — Durch kein Naturgesetz und durch keine Folge aus dem Naturgesetze, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch *Uebergang*, sondern durch einen *Sprung*. — Darum muss man in der Philosophie nothwendig vom Ich ausgehen, weil dasselbe nicht zu deduciren ist; und darum bleibt das Unternehmen der Materialisten, die Aeusserungen der Vernunft aus Naturgesetzen zu erklären, ewig unausführbar.)

2) Es ist sogleich klar, dass die geforderte Handlung, die bloss und lediglich durch absolute Spontaneität geschieht, keine andere seyn könne, als eine durch ideale Thätigkeit. Aber jede Handlung, so gewiss sie das ist, hat ein Object. Die jetzige, die bloss und lediglich im Ich begründet seyn, le-

diglich allen ihren Bedingungen nach von ihm abhängen soll, kann nur so etwas zum Object haben, was im Ich vorhanden ist. Aber es ist nichts in ihm vorhanden, denn das Gefühl. Sie geht demnach nothwendig auf das Gefühl.

Die Handlung geschieht mit absoluter Spontaneität, und ist insofern, für den möglichen Beobachter, Handlung des Ich. Sie geht auf das *Gefühl*, d. h. zuvörderst auf das in der vorhergegangenen Reflexion, die das Gefühl ausmachte, *reflectirende.* — Thätigkeit geht auf Thätigkeit; das in jener Reflexion reflectirende, oder *das fühlende* wird demnach *gesetzt als Ich;* die Ichheit des in der gegenwärtigen Function reflectirenden, das als solches gar nicht zum Bewusstseyn kommt, wird darauf übertragen.

Das Ich ist dasjenige, was sich selbst bestimmt, laut der soeben vorgenommenen Argumentation. Demnach kann das fühlende nur insofern als Ich gesetzt werden, inwiefern es bloss durch den *Trieb,* demnach durch das Ich, demnach durch sich selbst zum Fühlen bestimmt ist, d. i. lediglich, inwiefern es *sich selbst*, und *seine eigene Kraft in sich selbst* fühlt. — Nur das fühlende ist das Ich, und nur der Trieb, inwiefern er das Gefühl, oder die Reflexion bewirkt, gehört zum Ich. Was über diese Grenze hinausliegt, — wenn etwas über sie hinausliegt, und wir wissen allerdings, dass etwas, nemlich der Trieb *nach aussen*, über sie hinausliegt — wird ausgeschlossen; und dies ist wohl zu merken, denn das ausgeschlossene wird zu seiner Zeit wieder aufgenommen werden müssen.

Dadurch wird also das *gefühlte* in der gegenwärtigen Reflexion, und für sie — gleichfalls Ich, weil das *fühlende* nur insofern Ich ist, inwiefern es durch sich selbst bestimmt ist, d. i. sich selbst fühlt.

II.

In der gegenwärtigen Reflexion wird das Ich gesetzt als Ich, lediglich inwiefern es *das fühlende* und *das gefühlte* zugleich ist, und demnach mit sich selbst in Wechselwirkung

steht. Es soll als Ich gesetzt werden; es muss demnach auf die beschriebene Weise gesetzt werden.

1) Das *fühlende* wird gesetzt als *thätig* im Gefühl, inwiefern es ist das reflectirende, und insofern ist in demselben Gefühl das gefühlte *leidend;* es ist Object der Reflexion. — Zugleich wird das fühlende gesetzt *als leidend* im Gefühl, inwiefern es sich fühlt als *getrieben;* und insofern ist das gefühlte oder der Trieb *thätig;* er ist das *treibende.*

2) Dies ist ein Widerspruch, der vereinigt werden muss, und der sich nur auf folgende Weise vereinigen lässt. — Das fühlende ist *thätig* in Beziehung auf das *gefühlte;* und in dieser Rücksicht ist es *nur* thätig. (Dass es zur Reflexion getrieben ist, kommt in ihr nicht zum Bewusstseyn; es wird auf den Reflexionstrieb — zwar in unserer philosophischen Untersuchung, nicht aber im ursprünglichen Bewusstseyn — gar nicht Rücksicht genommen. Er fällt in das, was Gegenstand des fühlenden ist, und wird in der Reflexion über das Gefühl nicht unterschieden.) Nun aber soll es doch auch *leidend* seyn, in Beziehung auf einen Trieb. Dies ist der Trieb nach aussen, von welchem es wirklich getrieben wird, ein Nicht-Ich durch ideale Thätigkeit zu produciren. (Nun ist es in dieser Function allerdings thätig, aber gerade wie vorher auf sein Leiden, wird hier auf seine Thätigkeit nicht reflectirt. Für *sich* selbst, in der Reflexion über sich, handelt es gezwungen, ohnerachtet dies ein Widerspruch zu seyn scheint, der sich aber zu seiner Zeit auflösen wird. Daher der gefühlte Zwang, etwas als wirklich vorhanden zu setzen.)

3) Das *gefühlte* ist *thätig* dnrch den Trieb auf das reflectirende zur Reflexion. Es ist in der gleichen Beziehung auf das reflectirende auch *leidend*, denn es ist Object der Reflexion. Auf das letztere aber wird nicht reflectirt, weil das Ich gesetzt ist, als Eins und ebendasselbe, als *sich fühlend,* und auf die Reflexion, als solche, nicht wieder reflectirt wird. Das Ich wird demnach leidend gesetzt in einer anderen Beziehung; nemlich inwiefern es *begrenzt* ist, und insofern ist das begrenzende ein Nicht-Ich. (Jeder Gegen-

stand der Reflexion ist nothwendig begrenzt; er hat eine bestimmte Quantität. Aber in und beim Reflectiren wird diese Begrenzung nie von der Reflexion selbst abgeleitet, weil insofern auf dieselbe nicht reflectirt wird.)

4) Beides soll Ein und ebendasselbe Ich seyn, und als solches gesetzt werden. Dennoch wird das eine betrachtet als thätig in Beziehung auf das Nicht-Ich; das andere als leidend in der gleichen Beziehung. Dort producirt durch ideale Thätigkeit das Ich ein Nicht-Ich; hier wird es durch dasselbe begrenzt.

5) Der Widerspruch ist leicht zu vereinigen. Das producirende Ich wurde selbst als *leidend* gesetzt, so auch das gefühlte in der Reflexion. Das Ich ist demnach *für sich selbst* in Beziehung auf das Nicht-Ich immer *leidend*, wird seiner Thätigkeit sich gar nicht bewusst, noch wird auf dieselbe reflectirt. — Daher scheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, da doch nur das Ich gefühlt wird.

(Hier liegt der Grund aller Realität. Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich, die wir jetzt nachgewiesen haben, wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich, als die des Nicht-Ich. — Etwas, das lediglich durch *die Beziehung eines Gefühls* möglich wird, ohne dass das Ich *seiner Anschauung desselben* sich bewusst wird, noch bewusst werden kann, und *das daher gefühlt zu seyn scheint,* wird *geglaubt.* — *An Realität überhaupt*, sowohl die des *Ich,* als des *Nicht-Ich*, findet lediglich *ein Glaube* statt.)

§. 10. Siebenter Lehrsatz.

Der Trieb selbst muss gesetzt und bestimmt werden.

So wie wir jetzt das Gefühl bestimmt und erklärt haben, ebenso muss auch der Trieb bestimmt werden, weil er mit dem Gefühle zusammenhängt. Durch diese Erklärung kommen wir weiter, und gewinnen Feld innerhalb des praktischen Vermögens.

1) Der Trieb wird gesetzt, heisst bekanntermaassen: das Ich reflectirt über denselben. Nun kann das Ich nur über sich selbst und dasjenige, was für dasselbe und in ihm ist, was

gleichsam demselben zugänglich ist, reflectiren. Demnach muss der Trieb schon etwas im Ich, und zwar, *inwiefern es durch die soeben aufgezeigte Reflexion schon als Ich gesetzt ist*, bewirkt, — sich in demselben dargestellt haben.

2) Das fühlende ist als Ich gesetzt. Dieses wurde durch den gefühlten ursprünglichen Trieb bestimmt, aus sich selbst herauszugehen, und wenigstens durch ideale Thätigkeit etwas zu produciren. Nun aber geht der ursprüngliche Trieb gar nicht auf blosse ideale Thätigkeit, sondern auf *Realität* aus; und das Ich ist durch ihn daher bestimmt zur Hervorbringung *einer Realität ausser sich.* — Dieser Bestimmung nun kann es keine Genüge thun, weil das Streben nie Causalität haben, sondern das Gegenstreben des Nicht-Ich ihm das Gleichgewicht halten soll. Es wird demnach, inwiefern es bestimmt ist durch den Trieb, *beschränkt* durch das Nicht-Ich.

3) Im Ich ist die immer fortdauernde Tendenz über sich selbst zu reflectiren, sobald die Bedingung aller Reflexion — eine Begrenzung — eintritt. Diese Bedingung tritt hier ein; das Ich muss demnach nothwendig über diesen seinen Zustand reflectiren. — In dieser Reflexion nun vergisst das reflectirende sich selbst, wie immer, und sie kommt daher nicht zum Bewusstseyn. Ferner geschieht sie auf einen blossen Antrieb; es ist demnach in ihr nicht die geringste Aeusserung der Freiheit, und sie wird, wie oben, ein blosses *Gefühl.* Es ist nur die Frage: was für ein Gefühl?

4) Das Object dieser Reflexion ist das Ich, das getriebene, mithin *idealiter in* sich selbst thätige Ich: getrieben durch einen in ihm selbst liegenden Antrieb, mithin ohne alle Willkür und Spontaneität. — Aber diese Thätigkeit des Ich geht auf ein Object, welches dasselbe nicht *realisiren* kann, als Ding, noch auch *darstellen*, durch ideale Thätigkeit. Es ist demnach eine Thätigkeit, *die gar kein Object hat*, aber dennoch *unwiderstehlich getrieben auf eins ausgeht,* und die bloss *gefühlt* wird. Eine solche Bestimmung im Ich aber nennt man ein *Sehnen;* einen Trieb nach etwas völlig unbekanntem, das sich bloss durch ein *Bedürfniss,*

durch ein ***Misbehagen***, durch eine ***Leere*** offenbart, die Ausfüllung sucht, und nicht andeutet, woher? — Das Ich fühlt in sich ein Sehnen; es fühlt sich bedürftig.

5) Beide Gefühle, das jetzt abgeleitete des *Sehnens*, und das oben aufgezeigte der *Begrenzung* und des *Zwanges* müssen unterschieden, und auf einander bezogen werden. — Denn der Trieb soll bestimmt werden; nun offenbart sich der Trieb durch ein gewisses *Gefühl*, demnach ist dieses Gefühl zu bestimmen; das kann aber lediglich bestimmt werden durch ein Gefühl anderer Art.

6) Wenn im ersten Gefühle das Ich nicht beschränkt wäre, würde im zweiten kein *blosses Sehnen* vorkommen, sondern *Causalität;* denn das Ich könnte dann etwas ausser sich hervorbringen, und sein Trieb wäre nicht darauf eingeschränkt, das Ich selbst bloss *innerlich* zu bestimmen. Umgekehrt, wenn das Ich sich nicht als *sehnend* fühlte, so könnte es sich nicht als *beschränkt* fühlen, da lediglich durch das Gefühl des Sehnens das Ich aus sich selbst herausgeht — lediglich durch dieses Gefühl im Ich und für das Ich erst etwas, das ausser ihm seyn soll, gesetzt wird.

(Dieses Sehnen ist wichtig, nicht nur für die praktische, sondern für die gesammte Wissenschaftslehre. Lediglich durch dasselbe wird das Ich *in sich selbst* — *ausser sich* getrieben; lediglich durch dasselbe offenbart sich *in ihm* selbst eine *Aussenwelt.*)

7) Beide sind demnach synthetisch vereinigt, eins ist ohne das andere nicht möglich. Keine Begrenzung, kein Sehnen; kein Sehnen, keine Begrenzung. — Beide sind einander auch vollkommen entgegengesetzt. Im Gefühl der Begrenzung wird das Ich lediglich als *leidend*, in dem des Sehnens auch als *thätig* gefühlt.

8) Beide gründen sich auf den Trieb, und zwar auf *einen und ebendenselben* Trieb im Ich. Der Trieb des durch das Nicht-Ich begrenzten, und lediglich dadurch eines Triebes fähigen Ich bestimmt das Reflexions-Vermögen, und dadurch entsteht das Gefühl eines Zwanges. Derselbe Trieb bestimmt das Ich durch ideale Thätigkeit aus sich herauszugehen,

und etwas ausser sich hervorzubringen; und da das Ich in dieser Absicht eingeschränkt wird, so entsteht dadurch ein *Sehnen*, und durch das dadurch in die Nothwendigkeit des Reflectirens gesetzte Reflexions-Vermögen *ein Gefühl des Sehnens.* — Es ist die Frage, wie ein und ebenderselbe Trieb ein entgegengesetztes hervorbringen könne? Lediglich durch die Verschiedenheit der Kräfte, an welche er sich richtet. In der ersten Function richtet er sich lediglich an das blosse Reflexionsvermögen, das nur auffasst, was ihm gegeben ist; in der zweiten an das absolute, freie, im Ich selbst begründete Streben, welches auf Erschaffen ausgeht, und durch ideale Thätigkeit wirklich erschafft; nur dass wir bis jetzt sein — Product noch nicht kennen, noch vermögend sind, es zu erkennen.

9) Das Sehnen ist demnach die *ursprüngliche, völlig unabhängige* Aeusserung des im Ich liegenden Strebens. *Unabhängig,* weil es auf gar keine Einschränkung Rücksicht nimmt, noch dadurch aufgehalten wird. (Diese Bemerkung ist wichtig; denn es wird sich einst zeigen, dass dieses Sehnen das Vehicul aller praktischen Gesetze sey; und dass sie allein daran zu erkennen sind, ob sie sich von ihm ableiten lassen, oder nicht.)

10) Im Sehnen entsteht durch die Begrenzung zugleich ein Gefühl des Zwanges, welches seinen Grund in einem Nicht-Ich haben muss. Das Object des Sehnens (dasjenige, welches das durch den Trieb bestimmte Ich wirklich machen würde, wenn es Causalität hätte, und welches man vorläufig das *Ideal* nennen mag) ist dem Streben des Ich völlig angemessen und congruent; dasjenige aber, welches durch Beziehung des Gefühls der Begrenzung auf das Ich gesetzt werden könnte (und auch wohl wird gesetzt werden), ist demselben widerstreitend. Beide Objecte sind demnach einander selbst entgegengesetzt.

11) Indem im Ich kein Sehnen seyn kann, ohne Gefühl des Zwanges, und umgekehrt, ist das Ich in beiden synthetisch vereinigt, ein und ebendasselbe Ich. Dennoch ist es in beiden Bestimmungen offenbar in Widerstreit mit sich selbst

versetzt; ***begrenzt*** und ***unbegrenzt, endlich*** und ***unendlich*** zugleich. Dieser Widerspruch muss gehoben werden, und wir gehen jetzt daran, ihn deutlicher auseinanderzusetzen, und befriedigend zu lösen.

12) Das Sehnen geht, wie gesagt, darauf aus, etwas ausser dem Ich wirklich zu machen. Das vermag es nicht; das vermag überhaupt, soviel wir einsehen, das Ich in keiner seiner Bestimmungen. — Dennoch muss dieser nach aussen gehende Trieb wirken, was er kann. Aber er kann wirken auf die ideale Thätigkeit des Ich, dieselbe bestimmen, aus sich herauszugehen und etwas zu produciren. — Ueber dieses Vermögen der Production ist hier nicht zu fragen; dasselbe wird sogleich genetisch deducirt werden; wohl aber ist folgende Frage, die sich jedem, der mit uns fortdenkt, aufdringen muss, zu beantworten. Warum machten wir doch diese Folgerung, ohngeachtet wir ursprünglich von einem Triebe nach aussen ausgegangen sind, nicht eher? Die Antwort hierauf ist folgende: das Ich kann ***für sich selbst gültig*** (denn davon allein ist hier die Rede, und für einen möglichen Zuschauer haben wir schon oben diese Folgerung gemacht) sich nicht ***nach aussen*** richten, ohne sich selbst erst begrenzt zu haben; denn bis dahin giebt es weder ein Innen, noch ein Aussen für dasselbe. Diese Begrenzung seiner selbst geschah durch das deducirte ***Selbstgefühl.*** Dann kann es sich ebensowenig nach aussen richten, wenn nicht die Aussenwelt sich ihm ***in ihm selbst*** auf irgend eine Art offenbart. Dies aber geschieht erst durch das Sehnen.

13) Es fragt sich, ***wie*** und ***was*** die durch das Sehnen bestimmte ideale Thätigkeit des Ich produciren werde? — Im Ich ist ein bestimmtes Gefühl der Begrenzung = X. — Im Ich ist ferner ein auf Realität ausgehendes Sehnen. Aber Realität äussert sich für das Ich nur durchs Gefühl: also das Sehnen geht auf ein Gefühl aus. Nun ist das Gefühl X nicht das ersehnte Gefühl; denn dann fühlte das Ich sich nicht ***begrenzt*** und nicht ***sehnend;*** und fühlte sich überhaupt gar nicht; — sondern vielmehr das entgegengesetzte Gefühl —

X. Das Object, welches vorhanden seyn müsste, wenn das Gefühl — X im Ich statt finden sollte, und welches wir selbst — X nennen wollen, müsste producirt werden. Dies wäre das Ideal. — Könnte nun *entweder* das Object X (Grund des Gefühls der Beschränkung X) selbst gefühlt werden, so wäre durch blosse Gegensetzung das Object — X leicht zu setzen. Aber dies ist unmöglich, weil das Ich nie ein Object fühlt, sondern nur sich selbst; das Object aber lediglich produciren kann durch ideale Thätigkeit. — *Oder* könnte etwa das Ich das Gefühl — X selbst in sich erregen, so wäre es vermögend, beide Gefühle selbst unmittelbar unter sich zu vergleichen, ihre Verschiedenheit zu bemerken, und sie in Objecten, als den Gründen derselben, darzustellen. Aber das Ich kann kein Gefühl in sich erregen; sonst hätte es Causalität, die es doch nicht haben soll. (Dies greift ein in den Satz der theoretischen Wissenschaftslehre: das Ich kann sich nicht selbst begrenzen.) — Die Aufgabe ist demnach keine geringere, als dass unmittelbar aus dem Gefühle der Begrenzung, welches sich weiter auch gar nicht bestimmen lässt, auf das Object des ganz entgegengesetzten Sehnens geschlossen werde: dass das Ich bloss nach Anleitung des ersten Gefühls durch ideale Thätigkeit es hervorbringe.

14) Das Object des Gefühls der Begrenzung ist etwas Reelles; das des Sehnens hat keine Realität, aber es soll sie zufolge des Sehnens haben, denn dasselbe geht aus auf Realität. Beide sind einander entgegengesetzt, weil durch das eine das Ich sich begrenzt fühlt, nach dem anderen strebt, um aus der Begrenzung herauszugehen. Was das eine ist, ist nicht das andere. Soviel, und weiter nichts, lässt für jetzt sich von beiden sagen.

15) Wir gehen tiefer ein in die Untersuchung. — Das Ich hat nach obigem durch freie Reflexion über das Gefühl sich gesetzt als Ich, nach dem Grundsatze: das sich selbst setzende, das, was bestimmend und bestimmt zugleich ist, ist das Ich. — Das Ich hat demnach in dieser Reflexion (welche sich als Selbstgefühl äusserte), sich selbst *bestimmt*, völlig

umschrieben und begrenzt. Es ist in derselben ***absolut bestimmend.***

16) An ***diese*** Thätigkeit richtet sich der nach aussen gehende Trieb, und wird daher in dieser Rücksicht ein Trieb zum ***Bestimmen,*** zum ***Modificiren*** eines Etwas ausser dem Ich, der durch das Gefühl überhaupt schon gegebenen Realität. — Das Ich war das bestimmte und bestimmende zugleich. Es wird durch den Trieb nach aussen getrieben, heisst: es soll das ***bestimmende*** seyn. Alles Bestimmen aber setzt einen bestimmbaren Stoff voraus. — — Das Gleichgewicht muss gehalten werden; also die Realität bleibt immerfort was sie war, ***Realität,*** etwas auf das Gefühl beziehbares; es ist für sie als solche, als blosser ***Stoff,*** gar keine Modification denkbar, als die Vernichtung und gänzliche Aufhebung. Aber ihr Daseyn ist die Bedingung des Lebens; was nicht lebt, in dem kann kein Trieb seyn, und es kann kein Trieb des Lebenden ausgehen auf Vernichtung des Lebens. Mithin geht der im Ich sich äussernde Trieb gar nicht auf ***Stoff*** überhaupt, sondern auf eine gewisse ***Bestimmung des Stoffes.*** (Man kann nicht sagen: ***verschiedener Stoff.*** Die Stoffheit, Materialität, ist schlechthin einfach; sondern ***Stoff mit verschiedenen Bestimmungen.***)

17) ***Diese*** Bestimmung durch den Trieb ist es, welche gefühlt wird als ein ***Sehnen.*** Das Sehnen geht demnach gar nicht aus auf Hervorbringung des Stoffes, als eines solchen, sondern auf Modification desselben.

18) Das ***Gefühl*** des Sehnens war nicht möglich ohne Reflexion auf die Bestimmung des Ich durch den aufgezeigten Trieb, wie sich von selbst versteht. Diese Reflexion war nicht möglich ohne ***Begrenzung*** des Triebes, und zwar ausdrücklich des Triebes nach Bestimmung, welcher allein sich im Sehnen äussert. Alle Begrenzung des Ich aber wird nur gefühlt. Es fragt sich, was das für ein Gefühl seyn möge, durch welches der ***Trieb des Bestimmens*** als begrenzt gefühlt wird?

19) Alles Bestimmen geschieht durch ideale Thätigkeit. Es müsste demnach, wenn das geforderte Gefühl möglich seyn

soll, durch diese ideale Thätigkeit schon ein Object bestimmt worden seyn, und diese Handlung des Bestimmens müsste sich auf das Gefühl beziehen. — Hierbei entstehen folgende Fragen: 1) wie soll die ideale Thätigkeit zur Möglichkeit und Wirklichkeit dieses Bestimmens kommen? 2) wie soll dieses Bestimmen sich auf das Gefühl beziehen können?

Auf die erste antworten wir: es ist schon oben eine Bestimmung der idealen Thätigkeit des Ich durch den Trieb, der beständig wirken muss, soviel er kann, aufgezeigt worden. Durch sie muss zufolge dieser Bestimmung zuvörderst *der Grund der Begrenzung*, als übrigens durch sich selbst völlig bestimmtes Object, *gesetzt* worden seyn; welches Object aber ebendarum nicht zum Bewusstseyn kommt, noch kommen kann. Dann ist soeben ein Trieb im Ich nach blosser Bestimmung angegeben worden; und ihm zufolge muss die ideale Thätigkeit fürs erste wenigstens streben, darauf ausgehen, das gesetzte Object zu ***bestimmen.*** — Wir können nicht sagen, *wie* das Ich zufolge des Triebes das Object bestimmen solle; aber wir wissen wenigstens soviel, dass es nach diesem im innersten seines Wesens gegründeten Triebe das ***bestimmende,*** das im Bestimmen ***bloss***, ***lediglich und schlechthin thätige*** seyn solle. Kann nun, selbst wenn wir von dem schon bekannten Gefühle des *Sehnens* abstrahiren, dessen Anwesenheit allein schon über unsere Frage entscheidet — kann, sage ich, dieser Bestimmungstrieb, nach reinen Gründen *a priori*, Causalität haben, befriedigt werden, oder nicht? Auf seine Begrenzung gründet sich die Möglichkeit eines Sehnens; auf dessen Möglichkeit die Möglichkeit eines Gefühls, auf dieses — Leben, Bewusstseyn und geistiges Daseyn überhaupt. Der Bestimmungstrieb hat demnach, so gewiss das Ich Ich ist, keine Causalität. Davon aber kann, ebensowenig wie oben beim Streben überhaupt, der Grund nicht in ihm selbst liegen, denn dann wäre er kein Trieb: mithin in einem Gegentriebe des Nicht-Ich, ***sich selbst zu bestimmen***, in einer Wirksamkeit desselben, die völlig unabhängig von dem Ich und seinem Triebe

ist, *ihren* Weg geht, und nach *ihren* Gesetzen sich richtet, wie dieser sich nach den seinigen richtet.

Ist demnach ein Object, und sind Bestimmungen desselben an sich, d. i. durch die eigene innere Wirksamkeit der Natur hervorgebrachte (wie wir indessen hypothetisch annehmen, *für das Ich* aber sogleich realisiren werden); — ist ferner die ideale (anschauende) Thätigkeit des Ich durch den Trieb hinausgetrieben, wie wir erwiesen haben: so wird und muss das Ich das Object bestimmen. Es wird in dieser Bestimmung durch den Trieb geleitet, und geht darauf aus, es nach ihm zu bestimmen; es steht aber zugleich unter der Einwirkung des Nicht-Ich, und wird durch dasselbe, durch die wirkliche Beschaffenheit des Dinges begrenzt, dasselbe in höherem oder niederem Grade *nicht* nach dem Triebe bestimmen zu können.

Durch diese Beschränkung des Triebes wird das Ich begrenzt; es entsteht, wie bei jeder Begrenzung des Strebens, und auf die gleiche Art ein Gefühl, welches hier ein Gefühl der Begrenzung des Ich, nicht durch den *Stoff,* sondern *durch die Beschaffenheit des Stoffes ist.* Und so ist denn auch zugleich die zweite Frage, wie die Beschränkung des Bestimmens sich auf das Gefühl beziehen möge, beantwortet.

20) Wir erörtern weiter und beweisen schärfer das soeben gesagte.

a. Das Ich bestimmte sich selbst durch absolute Spontaneität, wie oben gezeigt worden. Diese Thätigkeit des Bestimmens ist es, an welche der gegenwärtig zu untersuchende Trieb sich wendet, und sie nach aussen treibt. Wollen wir die Bestimmung der Thätigkeit durch den Trieb gründlich kennen lernen, so müssen wir vor allen Dingen *sie selbst* gründlich kennen.

b. Sie war im Handeln bloss und lediglich *reflectirend.* Sie bestimmte das Ich, wie sie es fand, ohne etwas in ihm zu verändern; sie war, könnte man sagen, bloss *bildend.* Der Trieb kann nicht, noch soll er etwas hineinlegen, was in ihr nicht ist; er treibt sie demnach lediglich zum Nach-

bilden dessen, was da ist, so wie es da ist; zur blossen Anschauung, keinesweges aber zum Modificiren des Dinges durch reale Wirksamkeit. Es soll nur im Ich eine Bestimmung hervorgebracht werden, wie sie im Nicht-Ich ist.

c. Dennoch aber musste das über sich selbst reflectirende Ich in *einer* Rücksicht den Maassstab des Reflectirens in sich selbst haben. Es ging nemlich auf das, was (*realiter*) ***bestimmt und bestimmend zugleich*** war, und setzte es als Ich. Dass ein solches da war, hing nicht von ihm ab, inwiefern wir es bloss als reflectirendes betrachten. Aber warum reflectirte es nicht auf weniger, auf das bestimmte allein, oder auf das bestimmende allein? warum nicht auf mehr? warum dehnte es den Umfang seines Gegenstandes nicht aus? Davon konnte der Grund auch schon darum nicht ausser ihm liegen, weil die Reflexion mit absoluter Spontaneität geschah. Es musste demnach das, was zu jeder Reflexion gehört, die Begrenzung desselben, lediglich in sich selbst haben. — Dass es so war, geht auch aus einer anderen Betrachtung hervor. Das Ich sollte gesetzt werden. Das „bestimmte und bestimmende zugleich“ wurde als Ich gesetzt. Diesen Maassstab hatte das reflectirende in sich selbst, und brachte ihn mit zur Reflexion hinzu; denn es selbst, *indem es durch absolute Spontaneität reflectirt,* ist das bestimmende und bestimmte zugleich.

Hat etwa das reflectirende auch für die Bestimmung des Nicht-Ich ein solches inneres Gesetz der Bestimmung, und welches?

Diese Frage ist leicht zu beantworten aus den schon oben angeführten Gründen. Der Trieb geht auf das reflectirende Ich, so wie es ist. Er kann demselben nichts geben oder nehmen, sein inneres Gesetz der Bestimmung bleibt das gleiche. Alles, was Gegenstand seiner Reflexion und seines (*idealen*) Bestimmens seyn soll, muss (*realiter*) „bestimmtes und bestimmendes zugleich“ seyn; so auch das zu bestimmende Nicht-Ich. Das subjective Gesetz der Bestimmung ist daher dieses, *dass etwas be-*

stimmtes und bestimmendes zugleich, oder *durch sich selbst bestimmt* sey: und der Bestimmungstrieb geht darauf aus, es so zu finden, und ist nur unter dieser Bedingung zu befriedigen. — Er verlangt *Bestimmtheit,* vollkommene *Totalität* und *Ganzheit*, welche lediglich in diesem Merkmale besteht. Was, *inwiefern* es *bestimmtes* ist, nicht auch zugleich *das bestimmende* ist, ist insofern *bewirktes;* und dieses bewirkte wird, als etwas *fremdartiges*, vom Dinge ausgeschlossen, durch die Grenze, welche die Reflexion zieht, abgesondert, und aus *etwas anderem* erklärt. Was, *inwiefern* es *bestimmend* ist, nicht zugleich *das bestimmte* ist, ist insofern *Ursache*, und das Bestimmen wird auf *etwas anderes* bezogen, und dadurch aus der dem Dinge durch die Reflexion gesetzten Sphäre ausgeschlossen. Nur, inwiefern das Ding mit sich selbst in Wechselwirkung steht, ist es ein Ding, und dasselbe Ding. Dieses Merkmal wird durch den Bestimmungstrieb aus dem Ich heraus übergetragen auf die Dinge; und diese Bemerkung ist wichtig.

(Die gemeinsten Beispiele dienen zur Erläuterung. Warum ist süss oder bitter, roth oder gelb u. s. f. eine *einfache* Empfindung, die nicht weiter zerlegt wird in mehrere — oder warum ist es überhaupt eine für sich bestehende Empfindung, und nicht bloss ein Bestandtheil einer anderen? Davon muss doch offenbar im Ich, *für welches* es eine einfache Empfindung ist, der Grund liegen; in ihm muss daher *a priori* ein Gesetz der *Begrenzung* überhaupt seyn.)

d. Der Unterschied des Ich und Nicht-Ich bleibt bei dieser Gleichheit des Bestimmungsgesetzes immer. Wird über das Ich reflectirt, so ist auch das reflectirende und reflectirte gleich, Eins und ebendasselbe, bestimmt und bestimmend: wird über das Nicht-Ich reflectirt, so sind sie entgegengesetzt; denn das reflectirende ist, wie sich von selbst versteht, immer das Ich.

e. Hier ergiebt sich zugleich der strenge Beweis, dass der Bestimmungstrieb nicht auf reale Modification, sondern lediglich auf ideales Bestimmen, Bestimmen für das Ich, Nachbilden, ausgehe. Dasjenige, was Object desselben seyn

kann, muss *realiter* vollkommen durch sich selbst bestimmt seyn, und da bleibt für eine reale Thätigkeit des Ich nichts übrig, vielmehr stände eine solche mit der Bestimmung des Triebes in offenbarem Widerspruche. Wenn das Ich *realiter* modificirt, so ist nicht gegeben, was gegeben seyn sollte.

21) Es fragt sich nur, wie und auf welche Weise dem Ich das bestimmbare gegeben werden solle; und durch die Beantwortung dieser Frage kommen wir abermals tiefer in den synthetischen Zusammenhang der hier aufzuzeigenden Handlungen hinein.

Das Ich reflectirt über sich, als das bestimmte und bestimmende zugleich, und begrenzt sich insofern (es geht gerade so weit, als das bestimmte und bestimmende geht): aber es ist keine *Begrenzung* ohne ein *Begrenzendes.* Dieses begrenzende, dem Ich entgegenzusetzende, kann nicht etwa, wie in der Theorie postulirt wird, durch die ideale Thätigkeit producirt werden, sondern es muss dem Ich gegeben seyn, in ihm liegen. So etwas findet sich nun allerdings im Ich vor, nemlich dasjenige, was in dieser Reflexion ausgeschlossen wird, wie oben gezeigt worden. — Das Ich setzt sich nur insofern als Ich, inwiefern es ist das *bestimmte und bestimmende;* aber es ist beides nur in idealer Rücksicht. Sein Streben nach realer Thätigkeit aber ist begrenzt; ist insofern gesetzt, als innere, eingeschlossene, sich selbst bestimmende Kraft (d. i. bestimmt und bestimmend zugleich) oder, da sie ohne Aeusserung ist, intensiver Stoff. Auf ihn wird reflectirt, als solchen; so wird er demnach durch die Gegensetzung nach aussen getragen, und das an sich und ursprünglich *subjective* in ein *objectives* verwandelt.

a. Hier wird ganz deutlich, woher das Gesetz: das Ich kann sich nicht als bestimmt setzen, ohne sich ein Nicht-Ich entgegenzusetzen, entstehe. — Nemlich wir hätten nach jenem nun sattsam bekannten Gesetze gleich anfangs so folgern können: soll das Ich sich bestimmen, so muss es sich nothwendig etwas entgegensetzen; aber da wir hier im praktischen Theile der Wissenschaftslehre sind, und

daher allenthalben auf Trieb und Gefühl aufmerken müssen, hatten wir dieses Gesetz selbst von einem Triebe abzuleiten. — Der Trieb, der ursprünglich nach aussen geht, wirkt, was er kann, und da er nicht auf reale Thätigkeit wirken kann, wirkt er wenigstens auf ideale, die ihrer Natur nach gar nicht eingeschränkt werden kann, und treibt sie nach aussen. Daher entsteht die Gegensetzung; und so hängen durch den Trieb und im Triebe zusammen alle Bestimmungen des Bewusstseyns, und insbesondere auch das Bewusstseyn des Ich und Nicht-Ich.

b. Das subjective wird in ein objectives verwandelt; und umgekehrt, alles objective ist ursprünglich ein subjectives. — Ein völlig passendes Beispiel kann nicht angeführt werden; denn es ist hier von einem ***bestimmten überhaupt,*** das weiter auch gar nichts ist, denn ein bestimmtes, die Rede; und ein solches kann gar nicht im Bewusstseyn vorkommen, wovon wir den Grund bald sehen werden. Jedes bestimmte, so gewiss es im Bewusstseyn vorkommen soll, ist nothwendig ein ***besonderes.*** Durch Beispiele von der letzteren Art aber lässt sich die oben geschehene Behauptung ganz klar im Bewusstseyn nachweisen.

Es sey z.B. etwas ***süss, sauer, roth, gelb***, oder dgl. Eine solche Bestimmung ist offenbar etwas lediglich subjectives; und wir hoffen nicht, dass irgend jemand, der diese Worte nur versteht, das abläugnen werde. Was süss oder sauer, roth oder gelb sey, lässt sich schlechthin nicht beschreiben, sondern bloss fühlen, und es lässt sich durch keine Beschreibung dem anderen mittheilen, sondern ein jeder muss den Gegenstand auf sein eigenes Gefühl beziehen, wenn jemals eine Kenntniss meiner Empfindung in ihm entstehen soll. Man kann nur sagen: ***in mir ist die Empfindung des bitteren, des süssen,*** u. s. f., und weiter nichts. — Dann aber, gesetzt auch der andere bezieht den Gegenstand auf sein Gefühl; woher wisst ihr denn auch, dass die Kenntniss *eurer* Empfindung dadurch in ihm entstehe, dass er gleichförmig mit euch empfinde? Woher wisst ihr, dass z. B. der Zucker gerade denjenigen Eindruck auf den Geschmack desselben mache, den er auf den eurigen macht?

Zwar nennt ihr dasjenige, was in euch entsteht, wenn ihr Zukker esst, *süss,* und er, und alle eure Mitbürger nennen es mit euch auch süss; aber dieses Einverständniss ist lediglich in den Worten. Woher wisst ihr denn aber, dass, was ihr beide süss nennt, ihm gerade das ist, was es euch ist? Darüber lässt in Ewigkeit sich nichts ausmachen; die Sache liegt im Gebiete des lediglich subjectiven, und ist gar nicht objectiv. Erst mit der Synthesis des Zuckers und einem bestimmten*), *an sich subjectiven,* aber lediglich *durch seine Bestimmtheit überhaupt* objectiven Geschmacke geht die Sache über auf das Feld der Objectivität. — Von solchen lediglich subjectiven Beziehungen auf das Gefühl geht alle unsere Erkenntniss aus; ohne Gefühl ist gar keine Vorstellung eines Dinges ausser uns möglich.

Diese Bestimmung *eurer selbst* nun übertragt ihr sogleich auf etwas *ausser euch;* was eigentlich Accidens eures Ich ist, macht ihr zu einem Accidens eines Dinges, das ausser euch seyn soll (genöthigt durch Gesetze, die in der Wissenschaftslehre zur Genüge aufgestellt worden sind), *eines Stoffes, der im Raume ausgebreitet seyn, und denselben ausfüllen soll.* Dass dieser Stoff selbst wohl nur etwas in euch vorhandenes, lediglich subjectives seyn möge, darüber sollte euch wenigstens ein Verdacht schon längst entstanden seyn, daher, weil ihr ohne weiteres, ohne dass etwa ein neues Gefühl von jenem Stoffe hinzukomme, etwas eurem eigenen Geständnisse nach lediglich subjectives**) darauf zu übertragen vermögt; weil ferner ein solcher Stoff, ohne ein darauf zu übertragendes subjectives für euch gar nicht da ist, und er daher für euch weiter auch gar nichts ist, als der Träger des aus euch heraus zu übertragenden subjectiven, dessen ihr bedürfet. — Indem ihr das subjective darauf übertraget, ist er ohne Zweifel in euch und für euch da. Wäre er nun ursprünglich ausser euch da, und von aussen für die Möglichkeit der Synthesis, die ihr vorzunehmen habt, in euch gekommen, so müsste er etwa durch *die Sinne* in euch gekommen seyn. Aber die Sinne liefern uns

*) Erst durch die Synthesis des Zuckers mit einem bestimmten u. s. w. (*Marg. V.*)

**) wie süss, roth u. dgl. (*Marg. Zusatz*).

bloss ein subjectives von der Art des oben aufgezeigten; der Stoff, als solcher, fällt keinesweges in die Sinne, sondern kann nur durch productive Einbildungskraft entworfen oder gedacht werden. Gesehen wird er doch wohl nicht, noch gehört, noch geschmeckt, noch gerochen; aber er fällt in den Sinn des Gefühls (*tactus*), möchte vielleicht ein im Abstrahiren ungeübter einwerfen. Aber dieser Sinn kündigt sich doch nur durch die Empfindung eines Widerstandes, eines Nicht-könnens an, das subjectiv ist; *das Widerstehende* wird doch hoffentlich nicht *gefühlt*, sondern nur *geschlossen*. Er geht nur auf die Oberfläche, und diese kündigt sich immer durch irgend ein subjectives an, dass sie z. B. rauh oder gelind, kalt oder warm, hart oder weich, u. dgl. ist; nicht aber in das Innere des Körpers. Warum verbreitet ihr denn zuvörderst diese Wärme, oder Kälte, die ihr fühlt (zusammt der Hand, mit welcher ihr sie fühlt), über eine ganze breite Fläche, und setzet sie nicht in einen einzigen Punct?*) Dann, wie kommt ihr denn dazu, noch ein Inneres des Körpers zwischen den Flächen anzunehmen, das ihr doch nicht fühlt? Dies geschieht offenbar durch die productive Einbildungskraft. — Doch haltet ihr diesen Stoff für etwas objectives, und das mit Recht, weil ihr alle über das Vorhandenseyn desselben übereinkommt und übereinkommen müsst, da sich die Production desselben auf ein allgemeines Gesetz aller Vernunft gründet.

22) Der Trieb war gerichtet an die über sich selbst reflectirende, sich selbst *als Ich* bestimmende Thätigkeit desselben, *als solche.* Es liegt demnach ausdrücklich in der Bestimmung durch ihn, dass das *Ich* es seyn solle, welches das Ding bestimmt — demnach, dass das Ich über sich selbst in diesem Bestimmen reflectiren solle. Es muss reflectiren, d. i. sich als das bestimmende setzen. — (Wir werden zu dieser Reflexion zurückkommen. Hier betrachten wir sie bloss als ein Hülfsmittel, um in unserer Untersuchung weiter vorzurücken.)

23) Die Thätigkeit des Ich ist Eine, und sie kann nicht zugleich

*) in den einzigen Punct, den ihr fühlt? (*Marg. Zusatz.*)

auf mehrere Objecte gehen. Sie sollte das Nicht-Ich, das wir X nennen wollen, bestimmen. Das Ich soll jetzt, *in diesem Bestimmen,* durch die gleiche Thätigkeit, wie sich versteht, auf sich selbst reflectiren. Dies ist nicht möglich, ohne dass die Handlung *des Bestimmens* (des X) abgebrochen werde. Die Reflexion des Ich über sich selbst geschieht mit absoluter Spontaneität, mithin auch das Abbrechen. Das Ich bricht die Handlung des Bestimmens ab, durch absolute Spontaneität.

24) Das Ich ist demnach im Bestimmen beschränkt, und daraus entsteht *ein Gefühl.* Es ist *beschränkt,* denn der Trieb des *Bestimmens* ging nach aussen ohne alle Bestimmung, d. i. in das Unendliche. — Er hatte überhaupt die Regel in sich, über das *realiter* durch sich selbst bestimmte, als Eins und ebendasselbe, zu reflectiren; aber kein Gesetz, dass dasselbe, — dass in unserem Falle X, — gehen sollte bis B oder bis C u. s. f. Jetzt ist dieses Bestimmen abgebrochen in einem bestimmten Puncte, den wir C nennen wollen. (Was dies für eine Begrenzung sey, lasse man indessen an seinen Ort gestellt; hüte sich aber, an eine Begrenzung im Raume zu denken. Es ist von einer Begrenzung des Intensiven die Rede, z. B. von dem, was das süsse vom sauern, u. dergl. scheidet.) Also es ist *eine Beschränkung* des Bestimmungstriebes da, als die Bedingung eines Gefühls. Es ist ferner *eine Reflexion* darüber da, als die andere Bedingung desselben. Denn indem die freie Thätigkeit des Ich das Bestimmen des Objects abbricht, geht sie auf das Bestimmen und die Begrenzung, den ganzen Umfang desselben, der eben dadurch ein Umfang wird. Aber dieser Freiheit seines Handelns wird das Ich sich nicht bewusst; daher wird die Begrenzung dem Dinge zugeschrieben. — Es ist ein Gefühl der Begrenzung des Ich durch die *Bestimmtheit* des Dinges, oder ein Gefühl eines *bestimmten, einfachen.*

25) Wir beschreiben jetzt die Reflexion, welche an die Stelle des abgebrochenen, und durch ein Gefühl als abgebrochen sich verrathenden Bestimmens tritt. — In ihr soll das Ich

sich als Ich, d. i. als das in der Handlung sich selbst bestimmende setzen. Es ist klar, dass das als Product des Ich gesetzte nichts anderes seyn könne, als eine Anschauung von X, ein Bild desselben, keinesweges aber X selbst, wie aus theoretischen Grundsätzen, und selbst aus dem oben gesagten erhellet. Es wird gesetzt als Product des Ich in seiner Freiheit, heisst: es wird als *zufällig* gesetzt, als ein solches, das nicht nothwendig so seyn müsste, wie es ist, sondern auch anders seyn könnte. — Würde das Ich seiner Freiheit im Bilden (dadurch, dass es auf die gegenwärtige Reflexion selbst wieder reflectirte) sich bewusst, so würde das Bild gesetzt, als zufällig *in Beziehung auf das Ich.* Eine solche Reflexion findet nicht statt; es muss demnach zufällig gesetzt werden *in Beziehung auf ein anderes Nicht-Ich,* das uns bis jetzt noch gänzlich unbekannt ist. Wir erörtern dies hier im allgemeinen gesagte vollständiger.

X musste, um dem Gesetze der Bestimmung angemessen zu seyn, durch sich selbst bestimmt (bestimmt und bestimmend zugleich) seyn. Dies nun ist es laut unseres Postulats. Nun soll X ferner, vermöge des vorhandenen Gefühls, gehen bis C und nicht weiter; aber auch bestimmt so weit. (Was dies sagen wolle, wird sich bald zeigen.) Von dieser Bestimmung liegt im *idealiter* bestimmenden oder anschauenden Ich gar kein Grund. Es hat dafür kein Gesetz. (Geht etwa das sich selbst bestimmende nur so weit? Theils wird sich zeigen, dass lediglich an sich selbst betrachtet dies weiter, d. i. bis in die Unendlichkeit hinausgehe; theils, wenn auch etwa da, in dem Dinge, ein Unterschied seyn sollte, wie kommt er in den Wirkungskreis des idealen Ich? Wie wird er diesem zugänglich, da dasselbe mit dem Nicht-Ich gar keinen Berührungspunct hat, lediglich insofern *idealiter* thätig ist, inwiefern es keinen solchen Berührungspunct hat, und durch das Nicht-Ich nicht begrenzt wird? — Populair ausgedrückt: warum ist *süss* etwas *anderes,* als *sauer,* demselben entgegengesetzt? Ueberhaupt etwas *bestimmtes* ist beides. Aber ausser diesem allgemeinen Cha-

rakter, welches ist ihr Unterscheidungsgrund? Lediglich in der idealen Thätigkeit kann er nicht liegen; denn von beiden ist kein Begriff möglich. Dennoch muss er wenigstens zum Theil im Ich liegen; denn es ist ein Unterschied *für das Ich.*)

Demnach schwebt das ideale Ich mit absoluter Freiheit über und innerhalb der Grenze. Seine Grenze ist völlig unbestimmt. Kann es in dieser Lage bleiben? Keinesweges; denn es soll jetzt, laut des Postulats, über sich selbst in dieser Anschauung reflectiren, sich mithin in derselben *bestimmt* setzen; denn alle Reflexion setzt Bestimmung voraus.

Die Regel der Bestimmung überhaupt ist uns wohl bekannt; es ist etwas nur insofern bestimmt, inwiefern es durch sich selbst bestimmt ist. Demnach müsste das Ich in jenem Anschauen des X sich selbst die Grenze seines Anschauens setzen. Es müsste sich durch sich selbst bestimmen, eben den Punct C als Grenzpunct zu setzen, und X würde demnach durch die absolute Spontaneität des Ich bestimmt.

26) Aber — diese Argumentation ist wichtig — X ist ein solches, das sich nach dem Gesetze der Bestimmung überhaupt, durch sich selbst bestimmt, und es ist lediglich insofern Gegenstand der postulirten Anschauung, inwiefern es sich durch sich selbst bestimmt. — Wir haben zwar bis jetzt nur von der *inneren* Bestimmung des Wesens geredet; aber die *äussere* der Begrenzung folgt daraus unmittelbar. X = X, inwiefern es bestimmt und bestimmend zugleich ist, *und es geht soweit, soweit es das ist,* z. B. bis C. Soll das Ich X richtig und der Sache angemessen begrenzen, so *muss* es dasselbe in C begrenzen, und man könnte daher nicht sagen, die Begrenzung geschehe durch absolute Spontaneität. Beides widerspricht sich, und dürfte eine Unterscheidung nöthig machen.

27) Aber — die Begrenzung *) in C wird bloss *gefühlt,* und nicht *angeschaut.* Die frei gesetzte soll bloss *angeschaut,*

*) von X in C. — (*Marg. Zusatz.*)

und nicht *gefühlt* werden. Beides aber, Anschauung und Gefühl haben keinen Zusammenhang. Die Anschauung *sieht*, aber sie ist *leer;* das Gefühl ***bezieht sich auf Realität,*** aber es ist ***blind.*** — Doch soll X der Wahrheit nach, und so wie es begrenzt ist, begrenzt werden. Demnach wird eine Vereinigung, ein synthetischer Zusammenhang des Gefühls und der Anschauung gefordert. Wir untersuchen die letztere noch weiter, und dadurch werden wir unvermerkt auf den Punct kommen, den wir suchen.

28) Das anschauende soll X durch absolute Spontaneität begrenzen, und zwar so, dass X als lediglich durch sich selbst begrenzt erscheine — war die Forderung. Diese wird dadurch erfüllt, wenn die ideale Thätigkeit, durch ihr absolutes Productionsvermögen, über X hinaus (im Puncte B C D u. s. w., — denn den bestimmten Grenzpunct kann die ideale Thätigkeit weder selbst setzen, noch kann er ihr unmittelbar gegeben werden) ein Y setzt. — Dieses Y, als entgegengesetzt einem innerlich bestimmten, einem Etwas, muss 1) selbst Etwas seyn, d. i. bestimmt und bestimmend zugleich, nach dem Gesetze der Bestimmtheit überhaupt; 2) es soll X entgegengesetzt seyn oder dasselbe begrenzen: d. h. zu X, inwiefern es bestimmend ist, verhält sich Y nicht wie das bestimmte, und inwiefern es bestimmt ist, verhält sich Y nicht dazu wie das bestimmende; und umgekehrt. Es soll nicht möglich seyn, beide zusammenzufassen, auf beide zu reflectiren, als auf Eins. (Es ist wohl zu merken, dass hier die Rede nicht ist von relativer Bestimmung oder Begrenzung; in dieser stehen sie allerdings; sondern von innerer, in dieser stehen sie nicht. Jeder mögliche Punct von X steht mit jedem möglichen Puncte von X in Wechselwirkung; so auch in Y. Nicht aber jeder Punct von Y steht mit jedem von X in Wechselwirkung, und umgekehrt. Sie sind beide Etwas; aber jedes ist etwas anderes; und dadurch kommen wir denn erst zum Aufwerfen und zur Beantwortung der Frage: *Was* sind sie? Ohne Gegensetzung ist das ganze Nicht Ich Etwas, aber es ist kein bestimmtes, besonderes Etwas, und

die Frage: *Was* ist dies oder jenes, hat*) gar keinen Sinn; denn sie wird lediglich durch Gegensetzung beantwortet.)

Dies ist es, wozu der Trieb die ideale Thätigkeit bestimmt; das Gesetz der geforderten Handlung ist nach der obigen Regel leicht zu deduciren, nemlich: X und Y sollen sich wechselseitig ausschliessen. Wir können diesen Trieb, inwiefern er, wie hier, bloss an die ideale Thätigkeit sich richtet, nennen *den Trieb nach Wechselbestimmung.*

29) Der Grenzpunkt C wird lediglich durch das Gefühl gesetzt; mithin kann das über C hinausliegende Y, inwiefern es gerade in C angehen soll, auch nur durch Beziehung auf das Gefühl gegeben werden. Das Gefühl allein ist, welches beide in der Grenze vereinigt. — Der Trieb der Wechselbestimmung geht demnach zugleich aus auf ein Gefühl. In ihm sind daher *ideale Thätigkeit und Gefühl* innig vereinigt; in ihm ist das ganze Ich Eins. — Wir können ihn insofern nennen *den Trieb nach Wechsel überhaupt.* — Er ist es, der sich durch das *Sehnen* äussert; das Object des Sehnens ist *etwas anderes,* dem Vorhandenen *entgegengesetztes.*

Im Sehnen ist Idealität und Trieb nach Realität innig vereinigt. Das Sehnen geht *auf etwas anderes;* dies ist nur möglich unter Voraussetzung einer vorhergegangenen Bestimmung durch ideale Thätigkeit. Es kommt ferner in ihm vor der Trieb nach Realität (als beschränkt), weil es *gefühlt,* nicht aber gedacht oder dargestellt wird. Hier zeigt sich, wie in einem Gefühle ein Treiben *nach aussen,* demnach die Ahnung einer Aussenwelt, vorkommen könne; weil es nemlich durch ideale Thätigkeit, die von aller Begrenzung frei ist, modificirt wird. Hier zeigt sich ferner, wie eine theoretische Function des Gemüths sich auf das praktische Vermögen zurückbeziehen könne; welches möglich seyn musste, wenn das vernünftige Wesen jemals ein vollständiges Ganzes werden sollte.

*) ohne Gegensetzung. — (*Marg. Zusatz.*)

30) Das Gefühl hängt nicht von uns ab, weil es von einer Begrenzung abhängt, und das Ich sich nicht selbst begrenzen kann. Nun soll ein entgegengesetztes Gefühl eintreten. Es ist die Frage: wird die äussere Bedingung, unter welcher allein ein solches Gefühl möglich ist, eintreten? Sie muss eintreten. Tritt sie nicht ein, so fühlt das Ich nichts *bestimmtes;* es fühlt demnach *gar Nichts;* es lebt daher nicht und ist kein Ich, welches der Voraussetzung der Wissenschaftslehre widerspricht.

31) Das Gefühl eines *entgegengesetzten* ist die Bedingung der Befriedigung des Triebes, also *der Trieb nach Wechsel der Gefühle* überhaupt ist das *Sehnen.* Das ersehnte ist nun bestimmt, aber lediglich durch das Prädicat, dass es seyn soll *etwas anderes* *) für das Gefühl.

32) Nun kann das Ich nicht zweierlei zugleich fühlen; denn es kann nicht *begrenzt in C* und zugleich *nicht-begrenzt in C* seyn. Also der veränderte Zustand kann *als* veränderter Zustand nicht *gefühlt* werden. Das andere müsste daher lediglich durch die ideale Thätigkeit *angeschaut* werden, als etwas anderes und dem gegenwärtigen Gefühle entgegengesetztes. — Es wäre demnach im Ich nothwendig immer zugleich vorhandene Anschauung und Gefühl, und beide wären synthetisch vereinigt in einem und demselben Puncte.

Nun kann ferner die ideale Thätigkeit keines Gefühls Stelle vertreten, oder eins erzeugen; sie könnte demnach ihr Object nur dadurch bestimmen, dass es *nicht* sey das gefühlte; dass ihm alle mögliche Bestimmungen zukommen können, ausser der im Gefühle vorhandenen. Dadurch bleibt das Ding für die ideale Thätigkeit immer nur negativ bestimmt; und das gefühlte wird dadurch gleichfalls nicht bestimmt. Es lässt sich da kein Mittel der Bestimmung erdenken, als das ins unendliche fortgesetzte negative Bestimmen.

*) ein wechselndes. — (*Marg. Zusatz.*)

(So ist es allerdings. Was heisst z. B. *süss?* Zuvörderst etwas, das sich nicht auf das Gesicht, das Gehör u. s. f., sondern auf den *Geschmack* bezieht. Was der Geschmack sey, müsst ihr schon durch Empfindung wissen, und könnt es euch durch die Einbildungskraft, aber nur dunkel und negativ (in einer Synthesis *alles dessen, was nicht Geschmack ist*), vergegenwärtigen. Ferner, unter dem, was sich auf den Geschmack bezieht, ist es nicht *sauer*, *bitter* u. s. f., so viele besondere Bestimmungen des Geschmacks ihr etwa aufzuzählen wisst. Wenn ihr aber auch die euch bekannten Geschmacksempfindungen alle aufgezählt hättet, so können euch doch immer neue, bis jetzt euch unbekannte gegeben werden, von denen ihr dann urtheilen werdet: sie sind nicht *süss*. Mithin bleibt die Grenze zwischen süss und allen euch bekannten Geschmacksempfindungen noch immer unendlich.)

Die einzige noch zu beantwortende Frage wäre folgende: wie gelangt es an die ideale Thätigkeit, dass der Zustand des fühlenden sich verändert hat? — Vorläufig: dies entdeckt sich durch die Befriedigung des Sehnens, durch ein Gefühl; — aus welchem Umstande viel wichtiges erfolgen wird.

§. 11. Achter Lehrsatz.

Die Gefühle selbst müssen entgegengesetzt werden können.

1) Das Ich soll durch ideale Thätigkeit ein Object Y dem Object X entgegensetzen; es soll sich setzen als verändert. Aber es setzt Y nur auf Veranlassung eines Gefühls, und zwar eines *anderen* Gefühls. — Die ideale Thätigkeit ist lediglich von sich selbst abhängig, und nicht vom Gefühl. Es ist im Ich ein Gefühl X vorhanden, und in diesem Falle kann, wie gezeigt worden, die ideale Thätigkeit das Object X nicht begrenzen, nicht angeben, *was* es ist. Nun soll im Ich ein anderes Gefühl = Y entstehen, laut unseres Postulats; und jetzt soll die ideale Thätigkeit das Object X bestimmen, d. i. ihm ein bestimmtes Y entgegensetzen kön-

nen. Die Veränderung und der Wechsel im Gefühl sollen daher auf die ideale Thätigkeit Einfluss haben können. Es fragt sich, wie das geschehen möge.

2) Die Gefühle selbst sind *verschieden* für irgend einen Zuschauer ausser dem Ich; aber sie sollen für das Ich selbst verschieden seyn, d. h. sie sollen als entgegengesetzte gesetzt werden. Dies kommt nur der idealen Thätigkeit zu. Es müssen demnach beide Gefühle gesetzt, damit sie *beide* gesetzt werden können, synthetisch vereinigt, aber auch entgegengesetzt werden. Wir haben daher folgende drei Fragen zu beantworten: a) wie wird ein Gefühl gesetzt? b) wie werden Gefühle durch Setzen synthetisch vereinigt? c) wie werden sie entgegengesetzt?

3) Ein Gefühl wird durch ideale Thätigkeit gesetzt. Dies lässt sich nur folgendermaassen denken: das Ich reflectirt ohne alles Selbstbewusstseyn über eine Beschränkung seines Triebes. Daraus entsteht zuvörderst ein Selbstgefühl. Es reflectirt wieder über diese Reflexion, oder setzt sich in derselben, als das bestimmte und bestimmende zugleich. Dadurch wird nun das Fühlen selbst eine ideale Handlung, indem die ideale Thätigkeit darauf übertragen wird. Das Ich fühlt, oder richtiger, *empfindet etwas,* den Stoff: — eine Reflexion, von der schon oben die Rede gewesen, durch welche X erst Object wird. Durch die Reflexion über das *Gefühl* wird dasselbe *Empfindung.*

4) Es werden Gefühle *durch ideales Setzen* synthetisch vereinigt. Ihr Beziehungsgrund kann kein anderer seyn, als der Grund der Reflexion über beide Gefühle. Dieser Grund der Reflexion war der: weil ausserdem der Trieb nach Wechselbestimmung nicht befriedigt würde, nicht gesetzt werden könnte, als befriedigt, und weil, wenn dies nicht geschieht, kein Gefühl, und dann überhaupt kein Ich ist. — Also der synthetische Vereinigungsgrund der Reflexion über beide ist der, dass ohne Reflexion über *beide,* über *keins von beiden,* als über ein Gefühl, reflectirt werden könnte.

Unter welcher Bedingung die Reflexion über das einzelne Gefühl nicht statthaben werde, lässt sich bald ein-

sehen. — Jedes Gefühl ist nothwendig eine Begrenzung des Ich: ist demnach das Ich nicht begrenzt, so fühlt es nicht; und kann es nicht als begrenzt *gesetzt* werden, so kann es nicht als fühlend gesetzt werden. Wenn demnach zwischen *zwei Gefühlen* das Verhältniss wäre, dass *das eine* nur *durch das andere* begrenzt und bestimmt würde, so könnte — da auf nichts reflectirt werden kann, ohne dass auf seine Grenze reflectirt werde, aber hier jedesmal das andere Gefühl die Grenze des einen ist — weder auf das eine noch auf das andere reflectirt werden, ohne dass auf beide reflectirt würde.

5) Sollen Gefühle in diesem Verhältnisse stehen, so muss in jedem etwas seyn, das auf das andere hinweise. — Eine solche Beziehung haben wir denn auch wirklich gefunden. Wir haben ein Gefühl aufgezeigt, das mit einem Sehnen verbunden war; demnach mit einem Triebe nach *Veränderung.* Soll dieses Sehnen vollkommen bestimmt werden, so muss das *andere, ersehnte* aufgezeigt werden. Nun ist auch wirklich ein solches anderes Gefühl postulirt wordén. Dasselbe mag an sich das Ich bestimmen, wie es wolle: inwiefern es ein ersehntes, und das ersehnte *) ist, muss es sich auf das erstere beziehen, und in Rücksicht desselben begleitet seyn von einem Gefühle *der Befriedigung.* Das Gefühl des Sehnens lässt sich nicht setzen ohne eine Befriedigung, auf die dasselbe ausgeht; und die Befriedigung nicht ohne Voraussetzung eines Sehnens, das befriedigt wird. Da wo das Sehnen aufhört und die Befriedigung angeht, da geht die Grenze.

6) Es fragt sich nur noch, wie die Befriedigung sich im Gefühl offenbare? — Das Sehnen entstand aus einer Unmöglichkeit des Bestimmens, weil es an der Begrenzung fehlte; es war daher in ihm ideale Thätigkeit und Trieb nach Realität vereinigt. Sobald ein anderes Gefühl entsteht, wird 1) die geforderte Bestimmung, die vollkommene Begrenzung des X möglich, und geschieht wirklich, da der Trieb und

*) das *bestimmte* ersehnte. — (*Marg. Zusatz.*)

die Kraft dazu da ist; 2) eben daraus, dass sie geschieht, folgt, dass ein anderes Gefühl da sey. Im Gefühle an sich, als Begrenzung, ist gar kein Unterschied, und kann keiner seyn. Aber daraus, dass etwas möglich wird, was ohne Veränderung des Gefühls nicht möglich war, folgt, dass der Zustand des Fühlenden verändert worden. 3) ***Trieb*** und ***Handlung*** sind jetzt Eins und ebendasselbe; die Bestimmung, die der erstere verlangt, ist möglich, und geschieht. Das Ich reflectirt *über dies Gefühl* und ***sich selbst*** in demselben, als das bestimmende und bestimmte zugleich, als völlig einig mit sich selbst; und eine solche Bestimmung des Gefühls kann man nennen ***Beifall.*** Das Gefühl ist von Beifall begleitet.

7) Das Ich kann diese Uebereinstimmung des Triebes und der Handlung nicht setzen, ohne beide zu unterscheiden; es kann aber beide nicht unterscheiden, ohne etwas zu setzen, in welchem sie entgegengesetzt sind. Ein solches ist nun das vorhergegangene Gefühl, welches daher nothwendig mit einem ***Misfallen*** (dem Gegentheile des Beifalls, der Aeusserung der Disharmonie zwischen dem Triebe und der Handlung) begleitet ist. — Nicht jedes Sehnen ist nothwendig von Misfallen begleitet, aber wenn dasselbe befriedigt wird, so entsteht Misfallen am vorigen; es wird schaal, abgeschmackt.

8) Die Objecte X und Y, welche durch die ideale Thätigkeit gesetzt werden, sind jetzt nicht mehr bloss durch Gegensatz, sondern auch durch die Prädicate, ***misfallend*** und ***gefallend,*** bestimmt. Und so wird fortbestimmt ins unendliche, und die inneren Bestimmungen der Dinge (die sich auf das Gefühl beziehen) sind nichts weiter als Grade des Misfallenden oder Gefallenden.

9) Bis jetzt ist jene Harmonie oder Disharmonie, der Beifall oder das Misfallen (als Zusammentreffen oder Nicht-Zusammentreffen zweier verschiedenen, nicht aber als Gefühl), nur für einen möglichen Zuschauer da, nicht für das Ich selbst. Aber es soll beides auch für das letztere da seyn, und durch dasselbe gesetzt werden — ob bloss idealisch

durch Anschauung, oder durch eine Beziehung auf das Gefühl, wissen wir hier noch nicht.

10) Was entweder idealisch gesetzt, oder gefühlt werden soll, dafür muss sich ein Trieb aufzeigen lassen. Nichts ist ohne Trieb im Ich, was in ihm ist. Es müsste sich daher ein Trieb, der auf jene Harmonie ausginge, aufzeigen lassen.

11) Harmonirend ist, was sich gegenseitig als das bestimmte und bestimmende betrachten lässt. — Doch soll das harmonirende nicht Eins, sondern ein harmonirendes Zwiefaches seyn; mithin wäre das Verhältniss folgendes: A muss in sich selbst überhaupt bestimmt und bestimmend zugleich seyn, so auch B. Nun muss aber noch eine besondere Bestimmung (die Bestimmung des *Wie weit*) in beiden seyn, in Rücksicht welcher A das bestimmende ist, wenn B gesetzt wird als das bestimmte, und umgekehrt.

12) Ein solcher Trieb liegt im Triebe der *Wechselbestimmung.* — Das Ich bestimmt X durch Y, und umgekehrt. Man sehe auf sein Handeln in beiden Bestimmungen. Jede dieser Handlungen ist offenbar bestimmt durch die andere, weil das Object jeder bestimmt ist durch das Object der anderen. — Man kann diesen Trieb nennen *den Trieb nach Wechselbestimmung* des Ich durch sich selbst, oder den Trieb nach absoluter *Einheit* und Vollendung des Ich in sich selbst. — (Der Umkreis ist jetzt durchlaufen: Trieb zur Bestimmung, zuvörderst des Ich; dann durch dasselbe des Nicht-Ich; — da das Nicht-Ich ein Mannigfaltiges ist, und darum kein besonderes in sich, und durch sich selbst vollkommen bestimmt werden kann: — Trieb nach Bestimmung desselben durch Wechsel; Trieb nach Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst, vermittelst jenes Wechsels. Es ist demnach eine Wechselbestimmung des Ich und des Nicht-Ich, die, vermöge der Einheit des Subjects, zu einer Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst werden muss. So sind, nach dem schon ehemals aufgestellten Schema, die Handlungsweisen des Ich durchlaufen und erschöpft, und das verbürgt die Vollständigkeit unserer

Deduction der Haupt-Triebe des Ich, weil es das System der Triebe abrundet und beschliesst.)

13) Das harmonirende, gegenseitig durch sich selbst bestimmte, soll seyn Trieb und Handlung. a) Beides soll sich betrachten lassen, als an sich bestimmt und bestimmend zugleich. Ein Trieb von der Art wäre ein Trieb, der sich absolut selbst hervorbrächte, ein absoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes willen. (Drückt man es als Gesetz aus, wie es gerade um dieser Bestimmung willen auf einem gewissen Reflexionspuncte ausgedrückt werden muss, so ist ein Gesetz um des Gesetzes willen ein absolutes Gesetz, oder der kategorische Imperativ: — *Du sollst schlechthin.*) Wo bei einem solchen Triebe das *unbestimmte* liege, lässt sich leicht einsehen; nemlich er treibt uns ins unbestimmte hinaus, ohne Zweck (der kategorische Imperativ ist bloss formal ohne allen Gegenstand). b) Eine *Handlung* ist bestimmt und bestimmend zugleich, heisst: es wird gehandelt, weil gehandelt wird, und um zu handeln, oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit. Der ganze Grund und alle Bedingungen des Handelns liegen im Handeln. — Wo hier das unbestimmte liege, zeigt sich ebenfalls sogleich: es ist keine Handlung, ohne ein Object; demnach müsste die Handlung zugleich ihr selbst das Object geben, welches unmöglich ist.

14) Nun soll zwischen beiden, dem *Triebe* und dem *Handeln,* das Verhältniss seyn, dass sie sich wechselseitig bestimmen. Ein solches Verhältniss erfordert zuvörderst, dass das Handeln *sich betrachten lasse als hervorgebracht* durch den Trieb. — — Das Handeln soll absolut frei seyn, also durch gar nichts unwiderstehlich bestimmt, also auch nicht durch den Trieb. Es kann aber doch so beschaffen seyn, dass es sich betrachten lasse, als durch ihn bestimmt, oder auch nicht. *Wie* nun aber diese Harmonie oder Disharmonie sich äussere, das ist eben die zu beantwortende Frage, deren Beantwortung sich sogleich von selbst finden wird.

Dann erfordert dieses Verhältniss, dass der *Trieb* sich setzen lasse, als bestimmt durch die Handlung. — Im Ich

kann nichts entgegengesetztes zugleich seyn. Trieb aber und Handlung sind hier entgegengesetzt. So gewiss demnach eine Handlung eintritt, ist der Trieb abgebrochen, oder begrenzt. Dadurch entsteht ein *Gefühl.* Auf den möglichen Grund dieses Gefühls geht die Handlung, setzt, realisirt ihn.

Ist nun nach obiger Forderung *das Handeln* bestimmt durch *den Trieb,* so ist durch ihn auch *das Object* bestimmt; es ist dem Triebe angemessen, und das durch ihn geforderte. Der Trieb ist jetzt *(idealiter)* bestimmbar durch die Handlung; es ist ihm das Prädicat beizulegen, dass er ein solcher sey, der auf diese Handlung ausging.

Die Harmonie ist da, und es entsteht ein Gefühl des *Beifalls,* das hier ein Gefühl der *Zufriedenheit* ist, der Ausfüllung, völligen Vollendung (das aber nur einen Moment, wegen des nothwendig zurückkehrenden Sehnens, dauert). — Ist die Handlung nicht durch den Trieb bestimmt, so ist das Object gegen den Trieb, und es entsteht ein Gefühl des *Misfallens,* der Unzufriedenheit, der Entzweiung des Subjects mit sich selbst. — Auch jetzt ist der Trieb durch die Handlung bestimmbar; aber negativ: es war nicht ein solcher, der auf diese Handlung ausging.

15) Das Handeln, von welchem hier die Rede ist, ist, wie immer, ein bloss ideales, durch Vorstellung. Auch unsere sinnliche Wirksamkeit in der Sinnenwelt, die wir *glauben,* kommt uns nicht anders zu, als mittelbar durch die Vorstellung.

Grundriss
des
Eigenthümlichen
der
Wissenschaftslehre,
in Rücksicht
auf das theoretische Vermögen,
als
Handschrift für seine Zuhörer,
von
Johann Gottlieb Fichte.

Erste Ausgabe: Jena, Gabler. 1795.
Zweite unveränderte Ausgabe: Tübingen, Cotta. 1802.
Zweite verbesserte Ausgabe: Jena und Leipzig, Gabler. 1802.

Anmerkung: Die über dem Texte bemerkten Seitenzahlen mit Klammern [] beziehen sich auf die zweite, bei Gabler erschienene Ausgabe, die freistehenden kleinen Zahlen auf die zweite, bei Cotta erschienene Auflage.

§. 1. Begriff der besonderen theoretischen Wissenschaftslehre.

Wir sind in der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre zur Begründung einer theoretischen ausgegangen von dem Satze: *das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich.* Wir haben untersucht, wie und auf welche Weise etwas diesem Satze entsprechendes als ursprünglich im vernünftigen Wesen vorhanden gedacht werden könne. Wir haben, nach Absonderung alles unmöglichen und widersprechenden, die gesuchte einzig-mögliche Weise aufgefunden. So gewiss nun jener Satz gelten soll, und so gewiss er nur auf die angezeigte Weise gelten kann, so gewiss muss dieselbe als Factum ursprünglich in unserem Geiste vorkommen. Dieses postulirte Factum war folgendes: auf Veranlassung eines bis jetzt noch völlig unerklärbaren und unbegreiflichen Anstosses auf die ursprüngliche Thätigkeit des Ich producirt die zwischen der ursprünglichen Richtung dieser Thätigkeit, und der durch die Reflexion entstandenen — schwebenden Einbildungskraft etwas aus beiden Richtungen zusammengesetztes. Da im Ich, laut seines Begriffes, nichts seyn kann, das es nicht in sich setze, so muss es auch jenes Factum in sich setzen, d. i. es muss sich dasselbe ursprünglich erklären, vollständig bestimmen und begründen.

Ein System derjenigen Thatsachen, welche in der ursprünglichen Erklärung jenes Factums im Geiste des vernünftigen Wesens vorkommen, ist eine theoretische Wissenschaftslehre überhaupt; und jene ursprüngliche Erklärung umfasst das theoretische Vermögen der Vernunft. — Ich sage mit Bedacht: die

ursprüngliche Erklärung jenes Factums. Dasselbe ist ohne unser wissentliches Zuthun in uns vorhanden; es wird ohne unser wissentliches Zuthun, bloss durch und nach den Gesetzen und der Natur eines vernünftigen Wesens erklärt; und die verschiedenen unterscheidbaren Momente im Fortgange dieser Erklärung sind neue Thatsachen. Die Reflexion geht auf das ursprüngliche Factum; und dies nenne ich denn die ursprüngliche Erklärung. — Etwas ganz anderes ist die wissentliche und wissenschaftliche Erklärung, die wir beim transcendentalen Philosophiren vornehmen. In ihr geht die Reflexion eben auf jene ursprüngliche Erklärung des ersten Factums, um dieselbe wissenschaftlich aufzustellen.

Wie das Ich im Allgemeinen jenes Factum in sich setze, haben wir schon in der Deduction der Vorstellung überhaupt kurz angezeigt. Es war dort von der Erklärung dieses Factums *überhaupt* die Rede, und wir abstrahirten völlig von der Erklärung irgend eines besonderen unter diesen Begriff gehörigen Factums, *als* eines besonderen.

Dies kam lediglich daher, weil wir nicht in alle Momente dieser Erklärung eingingen, noch eingehen konnten. Sonst würden wir gefunden haben, dass kein dergleichen Factum, als Factum überhaupt sich vollständig bestimmen lasse, dass es nur als *besonderes* Factum völlig bestimmbar sey, und dass es jedesmal ein durch ein anderes Factum der gleichen Art bestimmtes sey, und seyn müsse. Es ist demnach gar keine vollständige theoretische Wissenschaftslehre möglich, ohne dass es eine *besondere* sey; und unsere Darstellung derselben muss nothwendig, wenn wir nach den Regeln der Wissenschaftslehre consequent zu Werke gehen, die Darstellung einer besonderen theoretischen Wissenschaftslehre werden, weil wir zu seiner Zeit nothwendig auf die Bestimmung eines Factums dieser Art durch ein entgegengesetztes der gleichen Art kommen müssen.

Hierüber noch einige Worte zur Erläuterung. Kant geht aus von der Voraussetzung, dass ein *Mannigfaltiges* für die mögliche Aufnahme zur Einheit des Bewusstseyns gegeben sey, und er konnte, von dem Puncte aus, auf welchen er sich ge-

stellt hatte, von keiner anderen ausgehen. Er begründete dadurch das besondere für die theoretische Wissenschaftslehre; er wollte nichts weiter begründen, und ging daher mit Recht von dem besonderen zum allgemeinen fort. Auf diesem Wege nun lässt sich zwar ein collectives Allgemeines, ein Ganzes der bisherigen Erfahrung, als Einheit unter den gleichen Gesetzen, erklären: nie aber ein *unendliches* Allgemeines, ein Fortgang der Erfahrung in die Unendlichkeit. Von dem Endlichen aus giebt es keinen Weg in die Unendlichkeit; wohl aber giebt es umgekehrt einen von der unbestimmten und unbestimmbaren Unendlichkeit, durch das Vermögen des Bestimmens zur Endlichkeit (und darum ist alles Endliche Product des bestimmenden). Die Wissenschaftslehre, die das ganze System des menschlichen Geistes umfassen soll, muss diesen Weg nehmen, und vom allgemeinen zum besonderen herabsteigen. Dass für eine mögliche Erfahrung ein *Mannigfaltiges* gegeben sey, muss erwiesen werden; und der Beweis wird folgendermaassen geführt werden: das gegebene muss *etwas* seyn, es ist aber nur insofern etwas, inwiefern es noch ein anderes giebt, das auch etwas, aber etwas anderes ist; und von dem Puncte an, wo dieser Beweis möglich seyn wird, werden wir in den Bezirk des Besonderen treten.

Die *Methode* der theoretischen Wissenschaftslehre ist schon in der Grundlage beschrieben, und sie ist leicht und einfach. Der Faden der Betrachtung wird an dem hier durchgängig als Regulativ herrschenden Grundsatze: *nichts kommt dem Ich zu, als das, was es in sich setzt,* fortgeführt. Wir legen das oben abgeleitete Factum zum Grunde, und sehen, wie das Ich dasselbe in sich setzen möge. Dieses Setzen ist gleichfalls ein Factum, und muss durch das Ich gleichfalls in sich gesetzt werden; und so beständig fort, bis wir bei dem höchsten theoretischen Factum ankommen; bei demjenigen, durch welches das Ich (mit Bewusstseyn) sich setzt, als bestimmt durch das Nicht-Ich. So endet die theoretische Wissenschaftslehre mit ihrem Grundsatze, geht in sich selbst zurück, und wird demnach durch sich selbst vollkommen beschlossen.

Es könnten unter den abzuleitenden Thatsachen sich leicht

charakteristische Unterschiede zeigen, die uns zu einer Eintheilung derselben, und mit ihnen der Wissenschaft, welche sie aufstellt, berechtigten. Diese Eintheilungen aber werden, der synthetischen Methode gemäss, erst da gemacht, wo sich die Eintheilungsgründe hervorthun.

Die Handlungen, durch welche das Ich irgend etwas in sich setzt, sind hier, weil auf dieselben reflectirt wird, Facta, wie soeben gesagt worden; aber es folgt daraus nicht, dass sie das seyen, was man gewöhnlich Facta des Bewusstseyns nennt, oder dass man sich derselben, als Thatsachen der (inneren) Erfahrung, wirklich bewusst werde. Giebt es ein Bewusstseyn, so ist dies selbst eine Thatsache, und muss abgeleitet werden, wie alle übrige Thatsachen: und giebt es wiederum besondere Bestimmungen dieses Bewusstseyns, so müssen auch diese sich ableiten lassen, und sind eigentliche Facta des Bewusstseyns.

Es erhellet daraus, theils, dass es, wie schon mehrmals erinnert worden, der Wissenschaftslehre nicht zum Vorwurfe gereiche, wenn etwas, das sie als Factum aufstellet, sich in der (inneren) Erfahrung nicht vorfindet. Sie giebt dies gar nicht vor; sie erweist bloss, dass nothwendig gedacht werden müsse, dass etwas einem gewissen Gedanken entsprechendes im menschlichen Geiste vorhanden sey. Soll dasselbe nicht im Bewusstseyn vorkommen, so giebt sie zugleich den Grund an, warum es daselbst nicht vorkommen könne, nemlich weil es unter die Gründe der Möglichkeit alles Bewusstseyns gehört. — Theils erhellet, dass die Wissenschaftslehre auch bei demjenigen, was sie wirklich als Thatsache der inneren Erfahrung aufstellt, sich dennoch nicht auf das Zeugniss der Erfahrung, sondern auf ihre Deduction stütze. Hat sie richtig deducirt, so wird freilich ein Factum, gerade so beschaffen wie sie es deducirt hat, in der Erfahrung vorkommen. Kommt kein dergleichen Factum vor, so hat sie freilich unrichtig deducirt, und der Philosoph für seine Person wird in diesem Falle wohl thun, wenn er zurückgeht, und dem Fehler im Folgern, welchen er irgendwo gemacht haben muss, nachspürt. Aber die Wissenschaftslehre, als Wissenschaft, fragt schlechterdings nicht

nach der Erfahrung, und nimmt auf sie schlechthin keine Rücksicht. Sie müsste wahr seyn, wenn es auch gar keine Erfahrung geben könnte (ohne welche freilich auch keine Wissenschaftslehre in *concreto* möglich seyn würde, was aber hieher nicht gehört), und sie wäre *a priori* sicher, dass alle mögliche künftige Erfahrung sich nach den durch sie aufgestellten Gesetzen würde richten müssen.

§. 2. Erster Lehrsatz.

Das aufgezeigte Factum wird gesetzt: durch Empfindung, oder Deduction der Empfindung.

I.

Der in der Grundlage beschriebene Widerstreit entgegengesetzter Richtungen der Thätigkeit des Ich ist etwas im Ich unterscheidbares. Er soll, so gewiss er im Ich ist, durch das Ich im Ich gesetzt; er muss demnach zuvörderst unterschieden werden. Das Ich setzt ihn, heisst zuvörderst: *es setzt denselben sich entgegen.*

Es ist bis jetzt, d. h. auf diesem Puncte der Reflexion, im Ich noch gar nichts gesetzt; es ist nichts in demselben, als was ihm ursprünglich zukommt, *reine* Thätigkeit. Das Ich setzt etwas sich entgegen, heisst also hier nichts weiter, und kann hier nichts weiter heissen, als: es setzt etwas *nicht als reine Thätigkeit.* So würde demnach jener Zustand des Ich im Widerstreite gesetzt, als das Gegentheil der reinen, als gemischte, sich selbst widerstrebende, und sich selbst vernichtende Thätigkeit. — Die jetzt aufgezeigte Handlung des Ich ist bloss antithetisch.

Wir lassen hier gänzlich ununtersucht, wie, auf welche Art und Weise und durch welches Vermögen das Ich irgend etwas setzen möge, da in dieser ganzen Lehre die Rede lediglich von den Producten seiner Thätigkeit ist. — Aber es wurde schon in der Grundlage erinnert, dass, wenn der Widerstreit je im Ich gesetzt werden, und aus demselben etwas weiteres folgen solle, durch das blosse *Setzen* der Widerstreit, als solcher, das Schweben der Einbildungskraft zwischen den Ent-

gegengesetzten, aufhören, dennoch aber die Spur desselben, als ein *etwas*, als ein möglicher *Stoff*, übrig bleiben müsse. Wie dies geschehen möge, sehen wir schon hier, ohngeachtet wir das Vermögen, durch welches es geschieht, noch nicht sehen. — Das Ich muss jenen *Widerstreit* entgegengesetzter Richtungen, oder, welches hier das gleiche ist, entgegengesetzter Kräfte setzen; also weder die eine allein, noch die zweite allein, sondern beide; und zwar beide *im Widerstreite*, in entgegengesetzter, aber völlig sich das Gleichgewicht haltender Thätigkeit. Entgegengesetzte Thätigkeit aber, die sich das Gleichgewicht hält, vernichtet sich, und es bleibt nichts. Doch soll etwas bleiben und gesetzt werden: es bleibt demnach ein *ruhender Stoff*, etwas *Krafthabendes*, welches dieselbe wegen des Widerstandes nicht in Thätigkeit äussern kann, ein *Substrat* der Kraft, wie man sich jeden Augenblick durch ein mit sich selbst angestelltes Experiment überzeugen kann. Und zwar, worauf es hier eigentlich ankommt, bleibt dieses Substrat nicht als ein *vorhergesetztes*, sondern als *blosses Product der Vereinigung entgegengesetzter Thätigkeiten*. Dies ist der Grund alles Stoffs, und alles möglichen bleibenden Substrats im Ich (und ausser dem Ich *ist* nichts), wie sich immer deutlicher ergeben wird.

II.

Das Ich aber soll jenen Widerstreit *in sich* setzen: es muss demnach denselben sich auch *gleich setzen*, ihn auf sich selbst beziehen, und dazu bedarf es eines Beziehungsgrundes in demselben mit dem Ich. Dem Ich kommt, wie soeben erinnert worden, bis jetzt nichts zu, als reine Thätigkeit. Nur diese ist bis jetzt auf das Ich zu beziehen, oder demselben gleichzusetzen: der gesuchte Beziehungsgrund könnte demnach kein anderer seyn, denn reine Thätigkeit, und es müsste im Widerstreite selbst reine Thätigkeit des Ich angetroffen oder, richtiger, *gesetzt*, synthetisch hineingetragen werden.

Aber die im Widerstreite begriffene Thätigkeit des Ich ist soeben als *nicht-rein* gesetzt worden. Sie muss, wie wir jetzt sehen, für die Möglichkeit der Beziehung auf das Ich auch als

rein gesetzt werden. Sie ist demnach *ihr selbst entgegengesetzt.* Dies ist unmöglich und widersprechend, wenn nicht noch ein drittes gesetzt wird, worin dieselbe ihr selbst gleich, und entgegengesetzt zugleich sey. *Es muss demnach ein solches drittes, als synthetisches Glied der Vereinigung, gesetzt werden.*

Ein solches drittes aber wäre *eine aller Thätigkeit des Ich überhaupt entgegengesetzte Thätigkeit* (des Nicht-Ich), welche die Thätigkeit des Ich im Widerstreite völlig unterdrückte und vernichtete, indem sie ihr das Gleichgewicht hielte. Es muss demnach, wenn die geforderte Beziehung möglich seyn, und der gegen sie sich auflehnende Widerspruch gehoben werden soll, eine solche völlig entgegengesetzte *Thätigkeit* gesetzt werden.

Dadurch wird der aufgezeigte Widerspruch wirklich gelöst, und die geforderte Entgegensetzung der im Widerstreite begriffenen Thätigkeit des Ich mit sich selbst wird möglich. Diese Thätigkeit ist rein, und ist als rein zu setzen, wenn die entgegengesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich, welche sie unwiderstehlich zurückdrängt, weggedacht, und von ihr abstrahirt wird; sie ist nicht rein, sondern objectiv, wenn die entgegengesetzte Thätigkeit in Beziehung mit ihr gesetzt wird. Sie ist demnach nur unter Bedingung rein oder nicht rein; diese Bedingung kann gesetzt, oder nicht gesetzt werden. So wie gesetzt wird, dass dies eine Bedingung, d. i. ein solches sey, was gesetzt oder nicht gesetzt werden kann, wird gesetzt, dass jene Thätigkeit des Ich ihr selbst entgegengesetzt werden könne.

Die jetzt aufgezeigte Handlung ist *thetisch*, *antithetisch* und *synthetisch* zugleich. *Thetisch,* inwiefern sie eine, schlechterdings nicht wahrzunehmende, entgegengesetzte Thätigkeit ausser dem Ich setzt. (*Wie* das Ich dies vermöge, davon wird erst tiefer unten die Rede seyn: hier ist nur gezeigt, *dass* es geschehe, und geschehen müsse.) *Antithetisch*, inwiefern sie durch Setzen oder Nicht-Setzen der Bedingung eine und ebendieselbe Thätigkeit des Ich ihr selbst entgegensetzt. *Synthetisch,* inwiefern sie durch das Setzen der entgegengesetzten

Thätigkeit, *als* einer zufälligen Bedingung, jene Thätigkeit als eine und ebendieselbe setzt.

III.

Und erst jetzt ist die geforderte Beziehung der im Widerstreite befindlichen Thätigkeit auf das Ich, das Setzen derselben als eines etwas, das dem Ich zukommt, die Zueignung derselben möglich. Sie wird, weil und inwiefern sie sich auch als rein betrachten lässt, und weil sie rein seyn würde, wenn jene Thätigkeit des Nicht-Ich nicht auf sie einwirkte, und weil sie nur unter Bedingung eines völlig fremdartigen und gar nicht im Ich liegenden, sondern demselben geradezu entgegengesetzten nicht rein, sondern objectiv ist, gesetzt in das Ich. — Es ist wohl zu merken, und ja nicht aus der Acht zu lassen, dass diese Thätigkeit nicht etwa bloss, inwiefern sie als rein, sondern auch inwiefern sie als objectiv gesetzt ist, mithin *nach* der Synthesis, und mit alle dem, was durch die Synthesis in ihr vereinigt ist, auf das Ich bezogen werde. Die in sie gesetzte Reinheit ist bloss der *Beziehungsgrund;* das *bezogene* ist sie, inwiefern sie gesetzt wird, als rein, *wenn* die entgegengesetzte Thätigkeit nicht auf sie wirken würde; aber jetzt als *objectiv, weil* die entgegengesetzte Thätigkeit wirklich auf sie wirkt.*)

In dieser Beziehung wird die dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit *ausgeschlossen;* die Thätigkeit des Ich mag nun als rein, oder als objectiv betrachtet werden; denn in beiden Rücksichten wird dieselbe als Bedingung gesetzt, einmal, als eine solche, von welcher abstrahirt, einmal, als eine solche, auf welche reflectirt werden muss. (Ueberhaupt *gesetzt* wird sie freilich in jedem Falle; wie und durch welches

*) Aenesidemus erinnert gegen Reinhold, dass nicht bloss die Form der Vorstellung, sondern die ganze Vorstellung auf das Subject bezogen werde. Dies ist völlig richtig, die ganze Vorstellung ist das bezogene; aber es ist zugleich richtig, dass nur die Form derselben der Beziehungsgrund ist. Gerade so ist es auch in unserem Falle. — Beziehungsgrund und Bezogenes muss nicht verwechselt werden, und damit dies in unserer Deduction überhaupt nicht geschehe, müssen wir gleich vom Anfange an sorgfältig dagegen auf der Hut seyn.

Vermögen, davon ist hier die Rede nicht.) — Und hier liegt denn, wie sich immer deutlicher ergeben wird, der letzte Grund, warum das Ich aus sich herausgeht, und etwas ausser sich setzt. Hier zuerst löst sich, dass ich mich so ausdrücke, etwas ab von dem Ich; welches durch weitere Bestimmung sich allmählig in ein Universum mit allen seinen Merkmalen verwandeln wird.

Die abgeleitete Beziehung heisst *Empfindung* (gleichsam *Insichfindung*. Nur das fremdartige wird *gefunden;* das ursprünglich im Ich gesetzte ist immer da.) Die aufgehobene vernichtete Thätigkeit des Ich ist das *Empfundene.* Sie ist emp*funden*, fremdartig, inwiefern sie unterdrückt ist, was sie ursprünglich und durch das Ich selbst gar nicht seyn kann. Sie ist *emp*funden, etwas *im* Ich — inwiefern sie nur unter Bedingung einer entgegengesetzten Thätigkeit unterdrückt ist, und, wenn diese Thätigkeit wegfiele, selbst Thätigkeit, und reine Thätigkeit seyn würde. — Das *Empfindende* ist begreiflicherweise das in der abgeleiteten Handlung *beziehende* Ich; und dasselbe *wird* begreiflicherweise *nicht empfunden*, inwiefern es *empfindet;* und es ist demnach hier von demselben gar nicht die Rede. Ob und wie, und durch welche bestimmte Handlungsweise dasselbe gesetzt werde, muss sogleich im folgenden §. untersucht werden. Ebensowenig ist hier die Rede von der in der Empfindung ausgeschlossenen entgegengesetzten Thätigkeit des Nicht-Ich; denn auch diese wird nicht empfunden, da sie ja zum Behuf der Möglichkeit der Empfindung überhaupt ausgeschlossen werden muss. Wie und durch welche bestimmte Handelsweise sie gesetzt werde, wird sich in der Zukunft zeigen.

Diese Bemerkung, dass einiges hier völlig unerklärt und unbestimmt bleibt, darf uns nicht befremden: vielmehr dient sie selbst zur Bestätigung eines in der Grundlage aufgestellten Satzes über die synthetische Methode: dass nemlich durch dieselbe immer nur die mittleren Glieder vereinigt würden, die äusseren Enden aber (wie hier das empfindende Ich, und die dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich sind) für folgende Synthesen unvereinigt blieben.

§. 3. Zweiter Lehrsatz.

Das empfindende wird gesetzt durch Anschauung oder: Deduction der Anschauung.

Es ist im vorigen §. deducirt worden die Empfindung als eine Handlung des Ich, durch welche dasselbe etwas in sich aufgefundenes fremdartiges auf sich bezieht, sich zueignet, in sich setzt. Wir lernten kennen sowohl diese Handlung selbst, oder die *Empfindung*, als den Gegenstand derselben, das *Empfundene*. Unbekannt blieb, und es musste nach den Regeln der synthetischen Methode unbekannt bleiben, sowohl das *Empfindende*, das in jener Handlung thätige Ich, als auch die in der Empfindung ausgeschlossene, und dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit des Nicht-Ich. Es ist nach unserer nunmehrigen hinlänglichen Kenntniss der synthetischen Methode zu erwarten, dass unser nächstes Geschäft das seyn wird, diese ausgeschlossenen äussersten Enden synthetisch zu vereinigen, oder, wenn auch dies noch nicht möglich seyn sollte, wenigstens ein Mittelglied zwischen sie einzuschieben.

Wir gehen aus von folgendem Satze: Im Ich ist, laut des vorigen, Empfindung; da nun dem Ich nichts zukommt, als dasjenige, was dasselbe in sich setzt, so muss das Ich die Empfindung ursprünglich in sich setzen, es muss sich dieselbe zueignen. — Dieses Setzen der Empfindung ist nicht etwa schon deducirt. Wir haben im vorigen §. zwar gesehen, wie das Ich das Empfundene in sich setze, und die Handlung dieses Setzens war eben die Empfindung; nicht aber, wie es in sich die Empfindung selbst, oder sich, als das Empfindende, setze.

I.

Es muss zu diesem Behufe zuvörderst die Thätigkeit des Ich im Empfinden, d. i. im Zueignen des Empfundenen durch Gegensetzung unterschieden werden können von dem Zugeeigneten, oder dem Empfundenen.

Nach dem vorigen §. ist das Empfundene eine Thätigkeit des Ich, insofern sie betrachtet wird, als im Streite begriffen mit einer entgegengesetzten, ihr völlig gleichen Kraft, durch

welche sie vernichtet und aufgehoben wird; als Nicht-Thätigkeit, die jedoch Thätigkeit seyn könnte und würde, wenn die entgegengesetzte Kraft wegfiele; demnach, nach dem obigen, als *ruhende* Thätigkeit, als Stoff oder Substrat der Kraft.

Die dieser entgegenzusetzende Thätigkeit muss demnach gesetzt werden, als nicht unterdrückt, noch gehemmt durch eine entgegengesetzte Kraft, mithin als wirkliche Thätigkeit, ein wirkliches Handeln.

II.

Die letztere wirkliche Thätigkeit nun soll gesetzt werden in das Ich: die ihr entgegengesetzte, gehemmte und unterdrückte Thätigkeit aber musste nach dem vorigen §. auch gesetzt werden in das Ich. Dies widerspricht sich, wenn nicht beide, sowohl die wirkliche, als die unterdrückte Thätigkeit durch synthetische Vereinigung auf einander zu beziehen sind. Ehe wir demnach die geforderte Beziehung der soeben aufgezeigten Thätigkeit auf das Ich vornehmen können, müssen wir zuvörderst die ihr entgegengesetzte auf sie beziehen. Ausserdem erhielten wir allerdings ein neues Factum in das Ich; aber wir verlören und verdrängten dadurch das vorige, hätten nichts gewonnnen, und wären um keinen Schritt weiter gekommen.

Beide, die aufgezeigte wirkliche Thätigkeit des Ich und jene unterdrückte, müssen auf einander bezogen werden. Das aber ist nach den Regeln aller Synthesis nur dadurch möglich, dass beide vereinigt, oder, welches das gleiche heisst, dass zwischen beide ein bestimmtes drittes gesetzt werde, das Thätigkeit (des Ich) und zugleich Leiden (unterdrückte Thätigkeit) sey.

Dieses dritte soll Thätigkeit des Ich seyn; es soll demnach lediglich und schlechthin durch das Ich gesetzt seyn; also ein durch die Handelsweise des Ich begründetes Handeln, mithin ein Setzen, und zwar ein bestimmtes Setzen eines Bestimmten. Das Ich soll *Real-Grund* desselben seyn.

Es soll seyn ein Leiden des Ich, wie auch aus der soeben davon gemachten Beschreibung hervorgeht. — Es soll seyn ein

bestimmtes, begrenztes Setzen; aber das Ich kann sich nicht selbst begrenzen, wie in der Grundlage zur Genüge dargethan worden. Die Begrenzung desselben müsste demnach von aussen, vom Nicht-Ich, wenn auch etwa mittelbar, herkommen. Das Nicht-Ich soll demnach seyn *Ideal-Grund* desselben; der Grund davon, dass es überhaupt Quantität hat.

Es soll beides zugleich seyn; das soeben Unterschiedene soll sich in demselben nicht absondern lassen. Das Factum soll sich betrachten lassen, als auch seiner *Bestimmung* nach schlechthin gesetzt durch das Ich, und auch seinem *Seyn* nach als gesetzt durch das Nicht-Ich. Ideal- und Real-Grund sollen in ihm innig vereinigt, Eins und ebendasselbe seyn.

Wir wollen es vorläufig nach diesen beiden Beziehungen, die in ihm als möglich gefordert werden, betrachten, um es sogleich völlig kennen zu lernen. — Es ist ein Handeln des Ich, und soll sich seiner ganzen Bestimmung nach betrachten lassen, als bloss und lediglich im Ich begründet. Es soll sich zugleich betrachten lassen, als Product eines Handelns des Nicht-Ich, als allen seinen Bestimmungen nach im Nicht-Ich begründet. — Also soll nicht etwa die Bestimmung der Handelsweise des Ich die des Nicht-Ich, noch soll umgekehrt die Bestimmung der Handelsweise des Nicht-Ich die des Ich bestimmen; sondern beide sollen völlig unabhängig, aus eigenen Gründen und nach eigenen Gesetzen, neben einander fortlaufen, und doch soll zwischen ihnen die innigste Harmonie stattfinden. Die eine soll gerade seyn, was die andere ist, und umgekehrt.

Bedenkt man, dass das Ich setzend ist, dass mithin diese in ihm schlechthin begründet seyn sollende Thätigkeit ein Setzen seyn muss, so sieht man sogleich, dass diese Handlung ein *Anschauen* seyn müsse. Das Ich betrachtet ein Nicht-Ich, und es kommt ihm hier weiter nichts zu, als das Betrachten. Es setzt sich in der Betrachtung, als solcher, völlig unabhängig vom Nicht-Ich; es betrachtet aus eigenem Antriebe ohne die geringste Nöthigung von aussen; es setzt durch eigene Thätigkeit, und mit dem Bewusstseyn eigener Thätigkeit, ein Merkmal nach dem anderen in seinem Bewusstseyn. Aber es

setzt dieselben als Nachbildungen eines ausser ihm Vorhandenen. — In diesem ausser ihm Vorhandenen sollen nun die nachgebildeten Merkmale wirklich anzutreffen seyn, und zwar nicht etwa zufolge des Gesetztseyns im Bewusstseyn, sondern völlig unabhängig vom Ich, nach eigenen in dem Dinge selbst begründeten Gesetzen. Das Nicht-Ich bringt nicht die Anschauung im Ich, das Ich bringt nicht die Beschaffenheit des Nicht-Ich hervor, sondern beide sollen völlig unabhängig von einander seyn, und dennoch soll zwischen beiden die innigste Harmonie seyn. Wenn es möglich wäre, von der einen Seite das Nicht-Ich an sich, und nicht vermittelst der Anschauung, und von der anderen das anschauende an sich, in der blossen Handlung des Anschauens und ohne Beziehung auf das angeschaute Nicht-Ich, zu beobachten, so würden sie sich auf die gleiche Art bestimmt finden. — Wir werden bald sehen, dass der menschliche Geist diesen Versuch wirklich, aber freilich nur vermittelst der Anschauung, und nach den Gesetzen derselben, doch ohne dessen sich bewusst zu seyn, vornimmt; und dass ebendaher die geforderte Harmonie entspringt.

Es ist allerdings zu bewundern, dass diejenigen, welche die Dinge an sich zu erkennen glaubten, jene leichte Bemerkung, die sich schon durch die mindeste Reflexion über das Bewusstseyn darbietet, nicht machten, und dass sie nicht von ihr aus auf den Gedanken geriethen, nach dem Grunde der vorausgesetzten Harmonie zu fragen, die doch offenbar nur vorausgesetzt, nicht aber wahrgenommen wird, noch werden kann. Wir haben jetzt den Grund alles Erkennens, als eines solchen, deducirt; wir haben gezeigt, warum das Ich Intelligenz ist und seyn muss; nemlich darum, weil es einen *in ihm selbst* befindlichen Widerspruch zwischen seiner Thätigkeit und seinem Leiden *ursprünglich* (ohne Bewusstseyn, und zum Behuf der Möglichkeit alles Bewusstseyns) vereinigen muss. Es ist klar, dass wir dies nicht vermocht hätten, wenn wir nicht über alles Bewusstseyn hinausgegangen wären.

Wir machen durch folgende Bemerkung das deducirte deutlicher, werfen im voraus Licht auf das folgende, und befördern die helle Einsicht in die Methode. — Wir betrachten in unse-

ren Deductionen immer nur das Product der angezeigten Handlung des menschlichen Geistes, nicht die Handlung selbst. In jeder folgenden Deduction wird die Handlung, durch welche das erste Product hervorgebracht wurde, durch eine neue Handlung, die darauf geht, wieder Product. Was in jeder vorhergehenden ohne weitere Bestimmung als ein Handeln des Geistes aufgestellt wird, wird in jeder folgenden gesetzt, und weiter bestimmt. Demnach muss auch in unserem Falle die soeben synthetisch abgeleitete Anschauung sich schon in der vorigen Deduction als ein Handeln vorfinden. Die daselbst aufgezeigte Handlung bestand darin, dass das Ich seine im Widerstreit befindliche Thätigkeit, nach hinweggedachter Bedingung als thätig, mit hinzugedachter aber als unterdrückt und ruhend, doch aber in das Ich setzte. Eine solche Handlung ist offenbar die abgeleitete Anschauung. Sie ist an sich, *als* Handlung ihrem Daseyn nach, lediglich im Ich begründet, in dem Postulate, dass das Ich in sich setze, was in demselben angetroffen werden soll, laut des vorigen §. Sie setzt etwas in dem Ich, was schlechthin nicht durch das Ich selbst, sondern durch das Nicht-Ich begründet seyn soll, den geschehenen Eindruck. Sie ist, als Handlung, völlig unabhängig von demselben, und derselbe von ihr, und geht mit ihm parallel. — Oder dass ich meinen Gedanken, wiewohl durch ein Bild, völlig klar mache: — die ursprüngliche reine Thätigkeit des Ich ist durch den Anstoss modificirt und gleichsam gebildet worden, und ist insofern dem Ich gar nicht zuzuschreiben. Jene andere freie Thätigkeit reisst dieselbe, so wie sie ist, von dem eindringenden Nicht-Ich los, betrachtet und durchläuft sie, und sieht, was in ihr enthalten ist; kann aber dasselbe gar nicht für die reine Gestalt des Ich, sondern nur für ein Bild vom Nicht-Ich halten.

III.

Wir machen, nach diesen vorläufigen Untersuchungen und Andeutungen, die eigentliche Aufgabe uns noch deutlicher.

Die Handlung des Ich im Empfinden soll gesetzt und bestimmt werden, d. h. auf populäre Art ausgedrückt, wir wer-

fen die Frage auf: wie macht es das Ich, um zu empfinden, durch welche Handelsweise ist ein Empfinden möglich?

Diese Frage dringt sich uns auf, denn nach dem oben gesagten scheint das Empfinden nicht möglich. Das Ich soll etwas fremdartiges in sich setzen; dieses fremdartige ist Nicht-Thätigkeit oder Leiden, und das Ich soll selbiges durch Thätigkeit *in sich* setzen; das Ich soll demnach thätig und leidend zugleich seyn, und nur unter Voraussetzung einer solchen Vereinigung ist die Empfindung möglich. Es muss demnach etwas aufgezeigt werden, in welchem Thätigkeit und Leiden so innig vereinigt sind, dass diese bestimmte Thätigkeit nicht ohne dieses bestimmte Leiden, und dass dieses bestimmte Leiden nicht ohne jene bestimmte Thätigkeit möglich sey; dass eins nur durch das andere sich erklären lasse, und dass jedes an sich betrachtet unvollständig sey; dass die Thätigkeit nothwendig auf ein Leiden, und das Leiden nothwendig auf eine Thätigkeit treibe, — denn das ist die Natur der oben geforderten Synthesis.

Keine Thätigkeit im Ich kann auf das Leiden sich so beziehen, dass sie dasselbe *hervorbrächte,* oder dasselbe als durch das Ich hervorgebracht setzte; denn dann würde das Ich etwas in sich setzen und vernichten zugleich, welches sich widerspricht. (Die Thätigkeit des Ich kann nicht auf die Materie des Leidens gehen.) Aber sie kann dasselbe bestimmen, seine Grenze ziehen. Und dies ist eine Thätigkeit, die ohne ein Leiden nicht möglich ist; denn das Ich kann nicht selbst einen Theil seiner Thätigkeit aufheben, wie soeben gesagt worden; derselbe muss durch etwas ausser dem Ich schon aufgehoben seyn. Das Ich kann demnach keine Grenze setzen, wenn nicht schon von aussen ein zu begrenzendes gegeben ist. Das *Bestimmen* also ist eine Thätigkeit, die sich nothwendig auf ein Leiden bezieht.

Ebenso würde ein Leiden sich nothwendig auf die Thätigkeit beziehen, und nicht möglich seyn ohne Thätigkeit, wenn dasselbe eine blosse *Begrenzung der Thätigkeit* wäre. Keine Thätigkeit, keine Begrenzung derselben; mithin kein Leiden von der Art des Angeführten. (Ist keine Thätigkeit im Ich,

so ist gar kein Eindruck möglich; die Art der Einwirkung ist demnach gar nicht lediglich im Nicht-Ich, sondern zugleich im Ich begründet.)

Das gesuchte dritte Glied zum Behuf der Synthesis ist demnach *die Begrenzung.*

Das Empfinden ist lediglich insofern möglich, inwiefern das Ich und Nicht-Ich sich gegenseitig begrenzen, und nicht weiter, als auf dieser, beiden gemeinschaftlichen Grenze. (Diese Grenze ist der eigentliche Vereinigungspunct des Ich und Nicht-Ich. Nichts haben sie gemein, als diese, und können auch nichts weiter gemein haben, da sie einander völlig entgegengesetzt seyn sollen. Von diesem gemeinschaftlichen Puncte aus aber scheiden sie sich; von ihm aus wird das Ich erst Intelligenz, indem es frei über die Grenze schreitet, und dadurch etwas aus sich selbst, über sie hinüber, und auf dasjenige, was über derselben liegen soll, überträgt; oder, wenn man die Sache von einer anderen Seite ansieht, indem es etwas, das nur dem über derselben liegenden zukommen soll, in sich selbst aufnimmt. Beides ist in Rücksicht der Resultate völlig gleichgültig.)

IV.

Begrenzung ist demnach das dritte Glied, durch welches der aufgezeigte Widerspruch gehoben, und die Empfindung, als Vereinigung einer Thätigkeit und eines Leidens, möglich werden soll.

Zuvörderst, vermittelst der Begrenzung ist das *Empfindende* beziehbar auf das Ich, oder populärer ausgedrückt, das Empfindende ist Ich, und lässt sich setzen als Ich, inwiefern es in der Empfindung, und durch sie begrenzt ist. Nur inwiefern es als begrenzt gesetzt werden kann, ist das Empfindende das Ich, und das Ich empfindend. Wäre es nicht begrenzt (durch etwas ihm entgegengesetztes), so könnte die Empfindung dem Ich gar nicht zugeschrieben werden.

Das Ich begrenzt sich in der Empfindung, wie wir im vorigen §. gesehen haben. Es schliesst etwas von sich aus, als ein fremdartiges, setzt sich demnach in gewisse Schranken,

über welche hinaus es nicht, sondern ein demselben entgegengesetztes liegen soll. Es *ist* jetzt, etwa für irgend eine Intelligenz ausser ihm, begrenzt.

Jetzt soll die *Empfindung selbst* gesetzt, d. h. zuvörderst in Rücksicht auf das eine soeben aufgezeigte Glied derselben, das Ausschliessen (es wird in derselben auch bezogen, aber davon ist jetzt nicht die Rede), — das Ich soll *als begrenzt* gesetzt werden. Es soll nicht nur für eine mögliche Intelligenz ausser ihm, sondern *für sich selbst* begrenzt seyn.

Inwiefern das Ich begrenzt *ist*, geht es nur *bis* an die Grenze. Inwiefern es sich setzt, als begrenzt, geht es nothwendig darüber hinaus; es geht auf die Grenze selbst, *als solche,* und da eine Grenze nichts ist, ohne zwei entgegengesetzte, auch auf das über derselben liegende.

Das Ich, als solches, wird begrenzt gesetzt, heisst zuvörderst: es wird, wofern es innerhalb der Grenze liegt, *entgegengesetzt,* einem insofern und durch diese bestimmte Grenze nicht begrenzten Ich. Ein solches unbegrenztes Ich muss demnach zum Behuf des postulirten Entgegensetzens *gesetzt* werden.

Das Ich ist unbegrenzt und schlechthin unbegrenzbar, inwiefern seine Thätigkeit nur von ihm abhängt, und lediglich in ihm selbst begründet ist, inwiefern sie demnach, wie wir uns immer ausgedrückt haben, *ideal* ist. Eine solche lediglich ideale Thätigkeit wird gesetzt, und gesetzt, als über die Begrenzung hinausgehend. (Unsere gegenwärtige Synthesis greift, wie sie soll, wieder ein in die im vorigen §. aufgestellte. Auch dort musste durch das Empfindende die gehemmte Thätigkeit, als Thätigkeit, als etwas, das Thätigkeit seyn würde, wenn der Widerstand des Nicht-Ich wegfiele, und das Ich lediglich von sich selbst abhinge, mithin als Thätigkeit in idealer Beziehung gesetzt werden. Hier wird dieselbe gleichfalls wieder, nur mittelbar, und nur nicht allein, sondern gemeinschaftlich mit der auch vor dem Puncte des Anstosses liegenden Thätigkeit [wie gleichfalls nothwendig ist, wenn unsere Erörterung weiter vorrücken und Feld gewinnen soll] als Thätigkeit gesetzt.)

Ihr wird entgegengesetzt die begrenzte Thätigkeit, die demnach, inwiefern sie begrenzt seyn soll, nicht ideal ist, deren Reihe nicht vom Ich, sondern von dem ihm entgegengesetzten Nicht-Ich abhängt, und die wir eine auf das *Wirkliche* gehende Thätigkeit nennen wollen.

Es ist klar, dass dadurch die Thätigkeit des Ich, nicht etwa, inwiefern sie gehemmt und nicht gehemmt ist, sondern selbst, inwiefern sie in Handlung ist, ihr selbst entgegengesetzt oder betrachtet werde, als gehend auf das Ideale, oder auf das Reale. Die über den Grenzpunct, den wir C nennen wollen, hinausgehende Thätigkeit des Ich ist lediglich ideal und überhaupt nicht real, und die reale Thätigkeit geht überhaupt nicht über ihn hinaus. Die innerhalb der Begrenzung von A bis C liegende ist ideal und real zugleich; das erstere insofern sie, kraft des vorigen Setzens, als lediglich im Ich begründet, das letztere, insofern sie als begrenzt gesetzt wird.

Ferner ist klar, dass diese ganze Unterscheidung aus dem Gegensetzen entspringe: sollte nicht reale Thätigkeit gesetzt werden, so wäre keine ideale gesetzt, als ideale; denn sie wäre nicht zu unterscheiden: wäre keine ideale gesetzt, so könnte auch keine reale gesetzt werden. Beides steht im Verhältnisse der Wechselbestimmung, und wir haben hier, nur durch die Anwendung etwas klarer, abermals den Satz: Idealität und Realität sind synthetisch vereinigt. Kein Ideales, kein Reales, und umgekehrt.

Jetzt ist leicht zu zeigen, wie geschehe, was ferner geschehen soll; dass nemlich das entgegengesetzte wieder synthetisch vereinigt und auf das Ich bezogen werde.

Die zwischen A und C liegende Thätigkeit ist es, die auf das Ich bezogen, demselben zugeschrieben werden soll. Sie wäre als begrenzte Thätigkeit nicht beziehbar, denn das Ich ist durch sich selbst nicht begrenzt; aber sie ist auch ideale, lediglich im Ich begründete, kraft des vorher aufgezeigten Setzens der idealen Thätigkeit überhaupt; und diese Idealität (Freiheit, Spontaneität, wie zu seiner Zeit sich zeigen wird) ist der Beziehungsgrund. Begrenzt ist sie bloss, inwiefern sie vom Nicht-Ich abhängt, welches ausgeschlossen und als etwas

fremdartiges betrachtet wird. Doch wird sie — eine Anmerkung, deren Grund im vorigen §. angegeben worden, — nicht etwa bloss als ideale, sondern ausdrücklich als reale und begrenzte Thätigkeit dem Ich zugeschrieben.

Diese bezogene Thätigkeit nun, inwiefern sie begrenzt ist, und etwas fremdartiges von sich ausschliesst (denn bis jetzt ist nur davon die Rede, nicht aber, wie sie es auch in sich aufnimmt), ist offenbar die oben abgeleitete Empfindung, und es ist zum Theil geschehen, was gefordert wurde.

Man wird, nach den nun sattsam bekannten Regeln des synthetischen Verfahrens nicht in Versuchung gerathen, das in der deducirten Handlung *Bezogene* mit dem *Beziehenden* zu verwechseln. Wir charakterisiren das letztere, soviel es hier möglich und nöthig ist.

Dasselbe geht mit seiner Thätigkeit offenbar über die Grenze hinaus, und nimmt gar nicht Rücksicht auf das Nicht-Ich, sondern schliesst vielmehr dasselbe aus; diese Thätigkeit ist demnach bloss ideal. Nun ist aber das, worauf bezogen wird, auch nur ideale, gerade dieselbe ideale Thätigkeit des Ich. Also sind Beziehendes und das, worauf bezogen wird, gar nicht zu unterscheiden. Das Ich, ob es gleich gesetzt und darauf etwas bezogen werden sollte, kommt dennoch in dieser Beziehung für die Reflexion gar nicht vor. Das Ich handelt; das sehen wir auf dem wissenschaftlichen Reflexionspuncte, auf welchem wir stehen, und irgend eine das Ich beobachtende Intelligenz würde es sehen; aber das Ich selbst sieht es auf dem gegenwärtigen Puncte (wohl etwa auf einem möglichen künftigen) gar nicht. Also das Ich vergisst in dem Objecte seiner Thätigkeit sich selbst, und wir haben eine Thätigkeit, die lediglich als ein Leiden erscheint, wie wir sie suchten. Diese Handlung heisst eine *Anschauung;* eine stumme, bewusstseynlose Contemplation, die sich im Gegenstande verliert. Das *Angeschaute* ist das Ich, inwiefern es empfindet. Das *Anschauende* gleichfalls das Ich, das aber über sein Anschauen nicht reflectirt, noch insofern es anschaut, darüber reflectiren kann.

Hier tritt zuerst ein ins Bewusstseyn ein Substrat für das

Ich, jene reine Thätigkeit, welche gesetzt ist, als seyend, wenn auch kein fremder Einfluss seyn sollte, welche aber gesetzt wird zufolge eines Gegensatzes, mithin durch Wechselbestimmung. Ihr *Seyn* soll unabhängig seyn von allem fremden Einflusse auf das Ich, ihr Gesetztseyn aber ist von demselben abhängig.

V.

Die Empfindung ist zu setzen; das ist die Forderung in diesem §. Aber Empfindung ist nur insofern möglich, inwiefern das Empfindende auf ein Empfundenes geht, und dasselbe in das Ich setzt. Demnach muss durch den Mittelbegriff der Begrenzung auch das Empfundene beziehbar seyn auf das Ich.

Dasselbe ist zwar schon oben in der Empfindung darauf bezogen worden. Aber hier soll die Empfindung selbst gesetzt werden. Sie ist soeben gesetzt worden durch eine Anschauung, in welcher aber das Empfundene ausgeschlossen wird. Offenbar ist dies nicht zureichend, sie muss auch gesetzt werden können, inwiefern sie dasselbe sich zueignet.

Diese Zueignung der Beziehung soll geschehen durch den Mittelbegriff der Begrenzung. Wenn die Begrenzung nicht gesetzt wird, so ist die geforderte Beziehung nicht möglich; nur durch diese ist sie möglich.

Dadurch, dass Etwas in der Empfindung ausgeschlossen und gesetzt wird, als dasselbe begrenzend, wird dieses Etwas selbst begrenzt von dem Ich, als ein demselben nicht zukommendes: aber eben als Object dieser Handlung des Begrenzens wird es von einem höheren Gesichtspuncte aus auch wieder *in dem Ich* erblickt. Das Ich begrenzt es; es muss daher wohl in ihm enthalten seyn.

Auf diesen höheren Gesichtspunct nun haben wir uns hier zu stellen, um jenes Begrenzen des Ich als Handlung, wodurch das Begrenzte (das Empfundene) nothwendig in seinen Wirkungskreis kommt, zu setzen — und dadurch setzen wir denn, nach der Forderung, das Empfindende — zwar nicht geradezu in das Ich, wie soeben geschehen — aber wir setzen es als Empfindendes, bestimmen seine Handelsweise, charakterisiren

es, und machen es von allen Arten der Thätigkeit des Ich, die kein Empfinden sind, unterscheidbar.

Um dieses Begrenzen, durch welches das Ich sich zueignet das Empfundene, sogleich bestimmt kennen zu lernen, erinnern wir uns an das, was bei der Deduction der Empfindung über diesen Punct gesagt wurde. Das Empfundene wurde auf das Ich bezogen dadurch, dass eine dem Ich entgegengesetzte Thätigkeit gesetzt wurde, lediglich als Bedingung, d. i. als ein solches, das gesetzt werden könnte, oder auch nicht gesetzt. Das Setzende in jenem Setzen oder Nicht-Setzen ist, wie immer, das Ich. Mithin wurde zum Behuf jener Beziehung nicht nur dem Nicht-Ich, sondern mittelbar auch dem Ich etwas zugeschrieben, nemlich das Vermögen etwas zu setzen, oder auch nicht zu setzen. Was wohl zu merken ist, nicht etwa das Vermögen zu setzen, oder auch das Vermögen nicht zu setzen, sondern das Vermögen, ***zu setzen oder nicht zu setzen***, sollte dem Ich zugeschrieben werden; es sollte in ihm demnach das Setzen eines bestimmten Etwas, und das Nicht-Setzen dieses bestimmten Etwas zugleich und synthetisch vereinigt vorkommen; und es muss vorkommen und kommt allerdings vor in allen Fällen, wo etwas als zufällige Bedingung gesetzt wird, wie sehr auch diejenigen, deren Kenntniss der Philosophie sich nicht über eine dürftige Logik hinauserstreckt, über logische Unmöglichkeit und Unbegreiflichkeit klagen, wenn ihnen ein Begriff dieser Art, die durch die Einbildungskraft producirt werden, und daher mit Einbildungskraft angefasst werden müssen, ohne welche es aber gar keine Logik und gar keine logische Möglichkeit geben würde, irgendwo vorkommt.

Der Gang der Synthesis ist folgender: Es wird empfunden. Dies ist nur unter der Bedingung möglich, dass das Nicht-Ich als blosse zufällige Bedingung des Empfundenen gesetzt werde; *wie* dies Setzen geschehe, davon haben wir hier noch nicht zu reden. Dasselbe ist aber nicht möglich, wenn nicht das Ich setzt und nicht setzt zugleich; und im Empfinden kommt demnach nothwendig eine solche Handlung, als Mittelglied zwischen den angezeigten Gliedern, vor. Wir ha-

ben zu zeigen, wie das Empfinden geschehe; wir haben demnach zu zeigen, wie ein Setzen und Nicht-Setzen geschehe.

Die Thätigkeit in diesem Setzen und Nicht-Setzen ist zuvörderst ihrer Form nach offenbar ideale Thätigkeit. Sie geht über den Grenzpunct hinaus, wird demnach durch ihn nicht gehemmt. Der Grund, von welchem wir sie, und mit ihr die ganze Empfindung abgeleitet haben, war der, dass das Ich in sich setzen müsse, was in ihm seyn solle. Sie ist demnach lediglich im Ich, als solchem, begründet. Ist sie nur das, und weiter nichts, so ist sie ein blosses Nicht-Setzen, und kein Setzen; sie ist lediglich reine Thätigkeit.

Sie soll aber auch ein Setzen seyn, und das ist sie allerdings darum, weil sie die Thätigkeit des Nicht-Ich, als solche, gar nicht etwa aufhebt, oder vermindert. Sie lässt dieselbe, so wie sie ist; sie setzt sie nur ausserhalb des Umkreises des Ich. — Aber hinwiederum, ein Nicht-Ich liegt nie ausserhalb des Umkreises des Ich, so gewiss es ein Nicht-Ich ist. Es ist demselben entgegengesetzt, oder es ist gar nicht. Sie setzt demnach überhaupt ein Nicht-Ich, nur setzt sie es willkürlich hinaus. Das Ich ist begrenzt, denn es ist überhaupt ein Nicht-Ich durch dasselbe gesetzt; aber es ist auch nicht begrenzt, denn es setzt dasselbe durch ideale Thätigkeit hinaus, so weit es will. (Setzet, C sey der bestimmte Grenzpunct. Die hier untersuchte Thätigkeit des Ich setzt ihn überhaupt als Grenzpunct, aber sie lässt ihn nicht an der Stelle, die ihm das Nicht-Ich bestimmte, sondern rückt ihn weiter hinaus ins unbegrenzte. Sie setzt demnach (dem Ich) eine Grenze überhaupt; aber sie setzt ihr selbst, inwiefern sie gerade diese Thätigkeit des Ich ist, keine: denn sie setzt jene Grenze in keiner bestimmten Stelle, keine unter allen möglichen Stellen ist eine solche, von der die Grenze nicht weiter hinaus geschoben werden könnte und müsste, da auf sie eine ideale Thätigkeit geht, welche den Grund der Begrenzung in sich selbst haben würde; aber im Ich ist kein Grund, sich selbst zu begrenzen. So lange diese Thätigkeit wirkt, ist für sie keine Grenze. Hörte sie jemals auf zu wirken (es wird zu seiner Zeit sich zeigen, unter welcher Bedingung sie allerdings aufhört), so

wäre immer noch dasselbe Nicht-Ich mit derselben unverringerten und unbeschränkten Thätigkeit da.) Die angezeigte Handlung des Ich ist nach allem ein *Begrenzen* durch ideale (freie und unbeschränkte) Thätigkeit.

Wir wollten dieselbe vorläufig charakterisiren, um die aufgestellte Unbegreiflichkeit nicht lange unbegreiflich zu lassen. Nach der Regel der synthetischen Methode hätten wir sie sogleich durch Gegensetzung bestimmen sollen. Wir thun dies jetzt, und machen uns dadurch vollkommen verständlich.

Dem Setzen und Nicht-Setzen ist für den Behuf der gegenwärtigen Synthesis entgegenzusetzen ein zugleich *Gesetztes* und *Nicht-Gesetztes*, und durch diese Gegensetzung sind beide zu bestimmen. Ein solches war schon nach der obigen Untersuchung die Thätigkeit des Nicht-Ich. Sie ist gesetzt und nicht-gesetzt zugleich, d. i. insofern das Ich die Grenze hinausschiebt, schiebt es zugleich die reale Thätigkeit des Ich hinaus; es setzt dieselbe, aber idealisch, durch seine eigene Thätigkeit: denn wäre keine solche vorauszusetzende Thätigkeit des Nicht-Ich, und würde keine gesetzt, so würde auch keine Grenze gesetzt; aber sie wird gerade dadurch gesetzt, dass sie hinausgeschoben wird; und das Nicht-Ich trägt zugleich die Grenze hinaus, wie das Ich sie hinausträgt. In der ganzen Ausdehnung, die wir uns indessen einbilden mögen, setzt allenthalben das Ich und das Nicht-Ich zugleich die Grenze; nur beide auf eine andere Art; und darin sind sie entgegengesetzt, und um ihre Gegensetzung zu bestimmen, müssen wir die Grenze ihr selbst entgegensetzen.

Sie ist eine *ideale*, oder eine *reale*. Inwiefern sie das erstere ist, ist sie gesetzt durch das Ich, inwiefern sie das letztere ist, durch das Nicht-Ich.

Aber auch inwiefern sie ihr selbst entgegengesetzt ist, bleibt sie dennoch eine und ebendieselbe, und jene entgegengesetzten Bestimmungen in ihr synthetisch vereinigt. Sie ist reale, bloss inwiefern sie durch das Ich gesetzt ist, und demnach auch ideale ist; sie ist ideale, sie kann durch die Thätigkeit des Ich hinausgeschoben werden, lediglich, insofern sie durch das Nicht-Ich gesetzt, und demnach reale ist.

Hierdurch wird nun die über den festen Grenzpunct C hinausgehende Thätigkeit des Ich selbst real und ideal zugleich. Sie ist real, inwiefern sie auf ein durch etwas reales gesetztes geht; sie ist ideal, inwiefern sie aus eigenem Antriebe darauf geht.

Und dadurch wird denn das Empfundene beziehbar auf das Ich. Ausgeschlossen wird und bleibt die Thätigkeit des Nicht-Ich; denn eben dieses wird mit der Grenze in das unendliche, so viel wir bis jetzt sehen, hinausgeschoben; aber beziehbar auf das Ich wird ein Product derselben, die Begrenzung im Ich, als Bedingung seiner jetzt aufgezeigten idealen Thätigkeit.

Dasjenige, worauf, als auf das Ich, in dieser Beziehung das Product des Nicht-Ich bezogen werden sollte, ist die darauf gehende ideale Handlung; dasjenige, welches beziehen sollte, ist dieselbe ideale Handlung; und es ist demnach zwischen dem Beziehenden (welches der synthetischen Methode nach hier ohnedies nicht gesetzt werden sollte) und dem, worauf bezogen wird (welches nach derselben allerdings gesetzt werden sollte), kein Unterschied. Es findet daher gar keine Beziehung auf das Ich statt; und die deducirte Handlung ist eine *Anschauung*, in welcher das Ich in dem Objecte seiner Thätigkeit sich selbst verliert. Das *Angeschaute* ist ein idealisch aufgefasstes Product des Nicht-Ich, das durch die Anschauung ins unbedingte ausgedehnt wird; und hier erhalten wir demnach zuerst ein Substrat für das Nicht-Ich. Das *Anschauende* ist, wie gesagt, das Ich, welches aber nicht auf sich reflectirt.

VI.

Ehe wir an das wichtigste Geschäft unserer gegenwärtigen Untersuchung gehen, einige Worte zur Vorbereitung darauf, und zur Uebersicht des Ganzen.

Bei weitem ist noch nicht geschehen, was geschehen sollte. Das Empfindende ist gesetzt durch Anschauung; das Empfundene ist dadurch gesetzt. Aber wenn, wie gefordert worden, die *Empfindung* gesetzt werden soll, so muss beides nicht abgesondert, sondern in synthetischer Vereinigung gesetzt wer-

den. Diese könnte sich nur ergeben aus noch nicht vereinigten Endpuncten. Dergleichen finden sich denn auch wirklich in der vorhergehenden Untersuchung vor, ob wir gleich nicht ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht haben.

Wir bedurften zuvörderst, um das Ich als begrenzt zu setzen, und die Grenze ihm zuzueignen, eine dem Begrenzten entgegengesetzte ideale, unbegrenzte, und soviel wir einsehen konnten, unbegrenzbare Thätigkeit. Soll die geforderte Beziehung möglich seyn, so muss diese Thätigkeit, als eine solche, durch deren Gegensatz eine andere (die begrenzte) bestimmt werden soll, im Ich schon vorhanden seyn. Es ist also noch die Frage zu beantworten: wie und durch welche Veranlassung kommt das Ich zu einem Handeln dieser Art? — Wir nahmen dann, um das Empfundene, was ausserhalb der bestimmten Grenze liegen sollte, durch das Ich zu umfassen, und in dasselbe setzen zu können, eine Thätigkeit an, welche die Grenze hinausschöbe — in das unbegrenzte, so viel wir einsehen konnten. *Dass* eine solche Handlung vorkomme, ist dadurch erwiesen, dass ausserdem die geforderte Beziehung nicht möglich seyn würde; aber es bleibt immer die Frage zu beantworten: warum soll denn auch überhaupt jene Beziehung, und mithin jene Handlung, als die Bedingung derselben, vorkommen? Gesetzt, es würde in der Folge sich ergeben, dass jene beiden Thätigkeiten eine und ebendieselbe wären, so würde daraus folgen: um sich selbst begrenzen zu können, muss das Ich die Grenze hinausschieben, und, um die Grenze hinausschieben zu können, muss es sich selbst begrenzen, und dadurch würden denn Empfindung und Anschauung, und in der Empfindung innere Anschauung (die des Empfindenden) und äussere (die des Empfundenen), innigst vereinigt, und keins wäre ohne das andere möglich.

Ohne uns hier an die strenge Form zu binden, die bisher befolgt und bestimmt genug vorgezeichnet ist, so, dass jeder mit leichter Mühe unser Raisonnement nach derselben prüfen kann, gehen wir zur Beförderung der Deutlichkeit in dieser wichtigen und entscheidenden, aber verwickelten Untersuchung einen natürlicheren Weg; suchen die aufgeworfenen

und sich aufdringenden Fragen zu beantworten, und erwarten vom Resultate, was alsdann weiter vorzunehmen seyn möchte.

A. Woher die der realen und begrenzten entgegenzusetzende ideale und unbegrenzte Thätigkeit? Oder wenn wir auch dies hier noch nicht erfahren sollten, lassen sich nicht noch einige Beiträge zur Charakteristik derselben liefern?

Die begrenzte Thätigkeit als solche sollte durch den Gegensatz mit ihr bestimmt, demnach auf dieselbe bezogen werden. Aber was nicht gesetzt ist, dem lässt nichts sich entgegensetzen. Mithin wird für die Möglichkeit der verlangten Beziehung nicht nur die begrenzte, sondern, um was es hier eigentlich zu thun ist, auch die unbegrenzte ideale Thätigkeit *vorausgesetzt,* sie ist Bedingung der Beziehung, diese aber — wenigstens nicht vom gegenwärtigen Gesichtspuncte aus betrachtet — nicht umgekehrt Bedingung von jener. Soll die Beziehung möglich seyn, so ist die ideale Thätigkeit schon im Ich vorhanden.

Ununtersucht, woher sie entstehe, und was ihre bestimmte Veranlassung sey; ist so viel klar, dass für sie gar kein Grenzpunct C ist, dass sie auf denselben und nach demselben ihre Richtung gar nicht nimmt, sondern völlig frei und unabhängig in das unbegrenzte hinausgeht.

Sie soll durch den Gegensatz mit der begrenzten, als unbegrenzt ausdrücklich gesetzt werden; das heisst nothwendig, da nichts begrenzt ist, was nicht eine bestimmte Grenze hat, mithin die begrenzte nothwendig als in dem bestimmten C begrenzt gesetzt werden muss, sie soll gesetzt werden, als *nicht in C* begrenzt. (Ob sie etwa über C hinaus in einem anderen möglichen Puncte begrenzt werden möge, bleibt durch diese Gegensetzung völlig unbestimmt, und soll eben unbestimmt bleiben.)

Mithin wird in der Beziehung der *bestimmte* Grenzpunct C auf sie bezogen; er muss demnach, da sie vor der Beziehung vorher gegeben seyn soll, wirklich in ihr liegen; sie berührt nothwendig diesen Punct, wenn er auf sie beziehbar seyn soll,

doch ohne auf ihn ursprünglich gerichtet zu seyn, gleichsam von ohngefähr, wie es hier scheinen möchte.

Im Beziehen wird der Punct C in ihr gesetzt, da, wo er hinfällt, ohne die geringste Freiheit. Der Einfallspunct ist bestimmt; nur das ausdrückliche Setzen desselben, *als* des Einfallspunctes, ist Thätigkeit des Beziehens. Im Beziehen wird ferner jene ideale Thätigkeit gesetzt, als *über diesen Punct hinausgehend.* Dies ist abermals nicht möglich, ohne dass derselbe allenthalben in ihr, inwiefern sie über ihn hinausgehen soll, gesetzt werde, als ein solcher, über welchen sie hinaus ist. Er wird demnach ihrer ganzen Ausdehnung nach in sie übertragen; es wird allenthalben, wo auf sie reflectirt wird, ein Grenzpunct nur zum Versuche, und idealisch, gesetzt, um dessen Entfernung von dem ersten festen und unbeweglichen Puncte zu messen. Da diese Thätigkeit aber hinaus*gehen,* immer fortgehen und nirgends begrenzt seyn soll, so lässt dieser zweite idealische Punct nirgend sich festsetzen, sondern er ist fortschwebend, und zwar so, dass in der ganzen Ausdehnung kein Punct (idealisch) sich setzen lasse, den er nicht berührt habe. So gewiss demnach jene ideale Thätigkeit über den Grenzpunct hinausgehen soll, so gewiss wird derselbe hinausgetragen, in das unendliche (bis wir wieder an eine neue Grenze kommen dürften).

Durch welche Thätigkeit wird derselbe nun hinausgetragen? durch die vorausgesetzte ideale, oder durch die des Beziehens? Vor der Beziehung vorher durch die ideale offenbar nicht, denn insofern ist für diese gar kein Grenzpunct vorhanden. Das Beziehen selbst aber setzt jenes Hinaustragen, als Unterscheidungs- und Beziehungsgrund, schon voraus. Mithin wird eben in der Beziehung und durch sie der Grenzpunct und das Hinaustragen desselben synthetisch in sie gesetzt; und zwar gleichfalls durch ideale Thätigkeit, denn alles Beziehen ist lediglich im Ich begründet, wie wir wissen: nur durch eine andere ideale Thätigkeit.

Wir finden hier folgende Handlungen des Ich, die wir um der Folge willen aufzählen: 1) eine solche, welche die ideale Thätigkeit zum Object hat; 2) eine solche, welche die

reale und begrenzte zum Object hat. Beide müssen zugleich im Ich vorhanden, mithin nur eine und ebendieselbe seyn; ob wir gleich noch nicht einsehen, wie dies möglich seyn könne. 3) Eine solche, welche aus der realen den Grenzpunct in die ideale überträgt, und ihm in derselben folgt. Durch sie wird in der idealen Thätigkeit selbst etwas unterscheidbar, inwiefern nemlich dieselbe geht bis C und völlig rein ist; und inwiefern sie geht über C hinaus, und also die Grenze hinaustragen soll. Diese Bemerkung wird in der Folge wichtig werden. — Wir unterlassen hier diese besonderen Handlungen weiter zu charakterisiren, da eine vollständige Charakteristik derselben erst in der Folge möglich wird.

Es wird — um Verwechselungen mit dem folgenden zu verhüten, bezeichnen wir die bestimmten Thätigkeiten mit Buchstaben — es wird entgegengesetzt und bezogen die ideale Thätigkeit gehend von A über C in das unbegrenzte, und die reale gehend von A bis zum Grenzpuncte C.

B. Das Ich kann sich, wie wir soeben näher gesehen, nicht als begrenzt setzen, ohne zugleich über die Grenze hinauszugehen, und dieselbe von sich zu entfernen. Dennoch soll dasselbe zugleich, indem es über die Grenze geht, sich auch durch dieselbe Grenze begrenzt setzen, welches aufgestelltermaassen sich widerspricht. Nun ist zwar gesagt worden, es sey begrenzt und unbegrenzt in ganz entgegengesetzter Rücksicht, und nach ganz entgegengesetzten Arten der Thätigkeit; das erstere, inwiefern dieselbe real, das letztere, inwiefern sie ideal ist. Nun haben wir zwar diese beiden Arten der Thätigkeit einander entgegengesetzt; aber durch kein anderes Merkmal, als das der Begrenztheit, oder Unbegrenztheit: und unsere Erklärung dreht sich demnach in einem Cirkel. Das Ich setzt die reale Thätigkeit als die begrenzte, und die ideale als die unbegrenzte. Wohl, und welche setzt sie denn als die reale? Die begrenzte; und die unbegrenzte als die ideale. Können wir nicht aus diesem Cirkel herauskommen, und einen von der Begrenztheit völlig unabhängigen Unterscheidungsgrund für die reale und ideale Thätigkeit aufzeigen, so ist die geforderte Unterscheidung und Beziehung

unmöglich. Wir werden einen solchen Unterscheidungsgrund finden, und unsere gegenwärtige Untersuchung geht darauf aus.

Wir wollen vorläufig den Satz aufstellen, dessen Wahrheit sich bald bewähren wird: das Ich kann sich *für sich* überhaupt nicht setzen, ohne sich zu begrenzen, und demzufolge aus sich herauszugehen.

Das Ich ist ursprünglich durch sich selbst gesetzt, d. h. es ist, was es ist, für irgend eine Intelligenz ausser ihm; sein Wesen ist in ihm selbst begründet: so müsste es gedacht werden, *wenn* es gedacht würde. Wir können ihm ferner, aus Gründen, die in der Grundlage des praktischen Wissens aufgestellt sind, ein Streben, die Unendlichkeit *auszufüllen* sowohl, als eine Tendenz, dieselbe zu *umfassen*, d. i. über sich selbst, als ein unendliches zu reflectiren, zuschreiben. Beides kommt ihm zu, so gewiss es ein Ich ist. Aber aus dieser blossen Tendenz entsteht kein Handeln des Ich, und es kann daraus keins entstehen.

Setzet, es gehe so strebend fort bis C; und in C werde sein Streben, die Unendlichkeit zu erfüllen, gehemmt und abgebrochen; es versteht sich, für eine mögliche Intelligenz ausser ihm, welche dasselbe beobachtet, und dieses sein Streben in ihrem eigenen Bewusstseyn gesetzt hat. Was wird dadurch in ihm entstehen? Dasselbe strebte zugleich über sich selbst zu reflectiren, vermochte es aber nicht, weil jedes Reflectirte begrenzt seyn muss, das Ich aber unbegrenzt war.

In C wird es begrenzt; demnach tritt in C mit der Begrenzung zugleich die Reflexion des Ich auf sich selbst ein; es kehrt in sich zurück, es findet sich selbst, es fühlt *sich*, offenbar aber noch nichts ausser sich.

Diese Reflexion des Ich auf sich selbst ist, wie wir von dem Puncte aus, auf welchem wir stehen, allerdings sehen, und wie die mögliche Intelligenz ausser dem Ich gleichfalls sehen würde, eine Handlung des Ich, begründet in der nothwendigen Tendenz und in der hinzugekommenen Bedingung. Was aber ist sie für das Ich selbst? In dieser Reflexion findet es sich zuerst: *für sich* entsteht es erst. Es kann den

Grund von irgend etwas nicht in sich annehmen, ehe es selbst war. Für das Ich ist demnach jenes Selbstgefühl ein blosses Leiden; für sich *reflectirt* es nicht, sondern *wird* reflectirt durch etwas ausser sich. *Wir* sehen es handeln, aber mit Nothwendigkeit, theils in Absicht des Handelns überhaupt nach den Gesetzen seines Wesens, theils in Absicht des bestimmten Punctes, vermöge einer Bedingung ausser ihm. Das *Ich selbst* sieht sich gar nicht handeln, sondern es ist lediglich leidend.

Das Ich *ist* jetzt für sich selbst; und es ist, weil und inwiefern es begrenzt ist. Es muss, so gewiss es ein Ich und begrenzt seyn soll, sich als begrenzt setzen, d. i. es muss ein begrenzendes sich entgegensetzen. Dies geschieht nothwendig durch eine Thätigkeit, welche über die Grenze C hinüber geht, und das über ihr liegen sollende als ein dem strebenden Ich entgegengesetztes auffasst. Was ist dies für eine Thätigkeit, — zuvörderst für den Beobachter, und dann, was für eine ist es für das Ich?

Sie ist lediglich im Ich begründet, der Form und dem Inhalte nach. Das Ich *setzt* ein begrenzendes, weil es begrenzt *ist,* und weil es alles, was in ihm seyn soll, setzen muss. Es setzt dasselbe *als* ein begrenzendes, mithin als ein entgegengeseztes und Nicht-Ich, weil es eine *Begrenztheit* in sich erklären soll. Man glaube daher keinen Augenblick, dass hier dem Ich ein Weg eröffnet werde, in das Ding an sich (d. i. ohne Beziehung auf ein Ich) einzudringen. Das Ich ist beschränkt: von dieser Voraussetzung gehen wir aus. — Hat diese Beschränkung an sich, d. i. ohne Beziehung auf eine mögliche Intelligenz, einen Grund? wie ist dieser Grund beschaffen? — Wie könnte ich doch dies wissen? wie kann ich mit Vernunft antworten, wenn mir aufgelegt wird, von aller Vernunft zu abstrahiren? Für das Ich, d. h. für alle Vernunft, *hat sie einen Grund,* denn für dasselbe setzt alle Begrenzung ein begrenzendes voraus; und dieser Grund liegt gleichfalls für das Ich *nicht* im Ich selbst, — denn dann wären in demselben widersprechende Principien, und es wäre überhaupt nicht, — sondern in einem entgegengesetzten; und ein solches

entgegengesetztes wird als solches nach jenen Gesetzen der Vernunft durch das Ich gesetzt, und ist sein Product.

(Wir argumentiren so: das Ich ist begrenzt [es muss nothwendig begrenzt werden, wenn es je ein Ich werden soll]; es muss, nach den Gesetzen seines Wesens, diese Begrenzung und den Grund derselben in ein begrenzendes setzen, und das letztere ist demnach sein Product. — Sollte jemand mit dem transcendenten Dogmatism sich selbst so innig verwebt haben, dass er sich nach allem und durch alles bis jetzt gesagte von demselben noch nicht losmachen können, derselbe würde gegen uns ohngefähr folgendermaassen argumentiren: Ich gebe diese ganze aufgestellte Folgerungsweise des Ich, als die Erklärungsart desselben zu; aber dadurch entsteht im Ich bloss die Vorstellung von dem Dinge, und diese ist allerdings sein Product, nicht aber das Ding selbst; ich aber frage nicht nach der Erklärungsart, sondern nach der Sache selbst und an sich. Das Ich soll begrenzt seyn, sagt ihr. ***Diese Begrenzung an sich betrachtet,*** — und von der Reflexion derselben durch das Ich, als welche mich hier nicht angeht, völlig abstrahirt, — ***muss doch einen Grund haben,*** und dieser Grund ist eben das Ding an sich. — Hierauf antworten wir nun, dass er gerade so erklärt, wie das Ich, auf welches wir reflectiren; dass er selbst jenes Ich so gewiss ist, so gewiss er nach den Gesetzen der Vernunft in seiner Folgerung sich richtet; und dass er bloss auf diesen Umstand reflectiren möge, um zu sehen, dass er noch immer, nur ohne sein Wissen, mit uns in dem gleichen Cirkel sich befand, in welchem wir uns mit unserem Wissen befanden. Wenn er sich in seiner Erklärungsweise nicht von den Denkgesetzen seines Geistes losmachen kann, so wird er nie aus dem Umkreis herauskommen, den wir um ihn gezogen haben. Macht er sich aber davon los, so werden seine Einwürfe uns abermals nicht gefährlich seyn. Woher sein Beharren auf einem Dinge an sich, auch nachdem er zugestanden, dass in uns nur die Vorstellung davon sey, herkomme, werden wir noch in diesem §. vollkommen sehen.)

Was ist die aufgezeigte Handlung für das Ich? Nicht das, was für den Zuschauer, weil für dasselbe nicht die Gründe

da sind, aus denen der Zuschauer sie beurtheilt. Für ihn war sie lediglich im Ich, sowohl der Form, als dem Inhalte nach: weil das Ich, zufolge seines ihm bekannten, bloss thätigen, und insbesondere durch Reflexion thätigen Wesens, reflectiren musste. Für sich selbst ist das Ich noch gar nicht als reflectirend, nicht einmal als thätig gesetzt, sondern es ist lediglich leidend, laut des obigen. Es wird demnach seines Handelns sich gar nicht bewusst, noch kann es sich desselben bewusst werden, sondern das Product desselben, wenn es ihm erscheinen könnte, würde ihm erscheinen, als ohne alles sein Zuthun vorhanden.

(Das was hier deducirt worden, im Bewusstseyn ursprünglich, und gleich bei der Entstehung desselben zu bemerken, und sich gleichsam auf der That zu ergreifen, ist darum unmöglich, weil bei der Reflexion über seine eigene bestimmte Handelsweise das Gemüth schon auf einer weit höheren Stufe der Reflexion sich befinden muss. Aber etwas ähnliches können wir bei dem, was man Anknüpfung einer neuen Reihe im Bewusstseyn nennen möchte, etwa beim Erwachen aus einem tiefen Schlafe oder aus einer Ohnmacht, besonders an einem uns unbekannten Orte, wahrnehmen. Das, womit dann unser Bewusstseyn anhebt, ist allemal das Ich; wir suchen und finden zunächst uns selbst; und nun richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Dinge um uns her, um durch sie uns zu orientiren, wir fragen uns: wo bin ich? wie bin ich hiehergekommen? was ist zuletzt mit mir vorgegangen? um die jetzige Reihe der Vorstellungen an andere abgelaufene anzuknüpfen.)

C. Für den Beobachter ist jetzt das Ich über den Grenzpunct C hinausgegangen, mit der beständig fortdauernden Tendenz über sich zu reflectiren. Da es nicht reflectiren kann, ohne begrenzt zu seyn, sich selbst aber nicht zu begrenzen vermag: so ist klar, dass die geforderte Reflexion nicht möglich seyn werde, wenn es nicht über C hinaus, in dem möglichen Puncte D abermals begrenzt wird. Da aber die Aufzeigung und Bestimmung dieser neuen Grenze uns zu weit und auf Dinge führen würde, die in den gegenwärtigen §. nicht gehören, so müssen wir uns hier begnügen unserem vollen

Rechte nach zu postuliren: wenn das herausgehende ein Ich seyn soll, so muss es sein Herausgehen setzen oder über dasselbe reflectiren; jedoch ohne uns dadurch der Verbindlichkeit entledigen zu wollen, an seinem Orte die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Reflexion aufzuzeigen.

Das Ich producirte durch sein blosses Hinausgehen als solches (für den möglichen Beobachter) ein Nicht-Ich ohne alles Bewusstseyn. Es reflectirt jetzt auf sein Product, und *setzt* es in dieser Reflexion *als* Nicht-Ich; das letztere schlechthin und ohne alle weitere Bestimmung, und gleichfalls ohne alles Bewusstseyn, weil über das Ich noch nicht reflectirt ist. — Wir verweilen bei diesen Handlungen des Ich nicht länger, weil sie hier völlig unbegreiflich sind, und wir zu seiner Zeit, nur auf dem entgegengesetzten Wege, wieder bei denselben ankommen werden.*)

Es muss über das Product dieser seiner zweiten Handlung, ein als solches gesetztes Nicht-Ich überhaupt, wieder reflectiren; gleichfalls nicht ohne eine neue Begrenzung, die wir zu seiner Zeit aufzeigen werden. — Das Ich ist im Gefühl leidend gesetzt; das ihm entgegengesetzte Nicht-Ich muss demnach thätig gesetzt werden.

Ueber das als thätig gesetzte Nicht-Ich wird abermals reflectirt, gleichfalls unter der oben angegebenen Bedingung; und erst jetzt treten wir auf das Gebiet unserer gegenwärtigen Untersuchung. Wir stellen uns, wie bisher immer, und wie es in dergleichen Untersuchungen, die über den gewöhnlichen Gesichtskreis hinausgehen und ungeübten Denkern transcendent scheinen, sehr vortheilhaft ist, auf den Gesichtspunct eines möglichen Beobachters, weil wir aus dem des untersuchten Ich nichts sehen konnten.

Es ist durch das Ich und im Ich (doch wie mehrmals erinnert worden, ohne Bewusstseyn) gesetzt ein thätiges Nicht-Ich. Auf dieses geht eine neue Thätigkeit des Ich, oder auch, es wird über dasselbe reflectirt. Nur über das begrenzte kann

*) Wir erhalten hier beiläufig eine Uebersicht der Puncte, die wir noch zu untersuchen haben.

reflectirt werden; die Thätigkeit des Nicht-Ich wird demnach nothwendig begrenzt, und zwar *als* Thätigkeit, weil und inwiefern sie *in Handlung* gesetzt ist — nicht etwa dem Umfange ihres Wirkungskreises nach, so dass sie z. B. nur bis E oder F und nicht weiter vorrückte, wie man voreiligerweise vermuthen dürfte. Woher sollten wir doch hier einen solchen Umfang bekommen, da es noch keinen Raum giebt? Das Nicht-Ich bleibt nicht *thätig*, sondern es wird ruhend, die Aeusserung seiner Kraft wird gehemmt, und es bleibt ein blosses Substrat der Kraft übrig, welches letztere zur Zeit nur gesagt wird, um uns verständlich zu machen, in der Folge aber gründlich deducirt werden soll. — (Wir können von unserem Gesichtspuncte aus annehmen, dass die Thätigkeit des Nicht-Ich lediglich durch die reflectirende Thätigkeit des Ich, in und durch das Reflectiren gehemmt werde, und wir werden zu seiner Zeit das Ich selbst auf den Gesichtspunct stellen, von welchem aus es das Gleiche annimmt: da aber das Ich hier dieser Thätigkeit sich weder unmittelbar noch mittelbar (durch Folgerung) bewusst wird, so kann dasselbe jene Hemmung auch nicht aus ihr erklären, sondern wird dieselbe von einer entgegengesetzten Kraft eines anderen dem ersten entgegengesetzten Nicht-Ich ableiten, wie wir zu seiner Zeit sehen werden.)

Inwiefern das Ich reflectirt, reflectirt es nicht über dieses Reflectiren selbst; es kann nicht zugleich auf das Object handeln und auf dieses sein Handeln handeln; es wird demnach der aufgezeigten Thätigkeit sich nicht bewusst, sondern vergisst sich selbst gänzlich und verliert sich im Objecte derselben; und wir haben demnach hier wieder die oben geschilderte äussere (die aber noch nicht *als* äussere gesetzt ist) erste ursprüngliche Anschauung, aus welcher aber noch gar kein Bewusstseyn, nicht nur kein Selbstbewusstseyn, denn das ergiebt sich zur Genüge aus dem obigen, sondern selbst kein Bewusstseyn des Objects entsteht.

Von dem gegenwärtigen Gesichtspuncte aus wird vollkommen klar, was oben bei Ableitung der Empfindung über den Widerstreit entgegengesetzter Thätigkeiten des Ich und des

Nicht-Ich gesagt wurde, die sich gegenseitig vernichten sollten. Es könnte keine Thätigkeit des Ich vernichtet werden, wenn dasselbe nicht erst aus dem, was wir uns als ihren ersten und ursprünglichen Umfang einbilden können (das, was in unserer Darstellung von A bis C liegt), in den Wirkungskreis des Nicht-Ich (von C an in die Unendlichkeit hinaus) herausgegangen wäre. Es wäre ferner kein Nicht-Ich und keine Thätigkeit desselben, wenn nicht das Ich dieselben gesetzt hätte; beide sind sein Product. — Die Thätigkeit des Nicht-Ich wird vernichtet, inwiefern *darauf* reflectirt wird, dass sie vorher gesetzt war, und jetzt durch die Reflexion und zum Behuf ihrer Möglichkeit aufgehoben wird; die des Ich, wenn man *darauf* reflectirt, dass dasselbe über sein Reflectiren, in welchem es doch allerdings thätig ist, nicht wieder reflectirt; sondern in demselben sich verliert, und sich selbst gleichsam zum Nicht-Ich umwandelt, welches letztere in der Folge sich noch mehr bestätigen wird. — Kurz, wir stehen hier gerade auf dem Puncte, von welchem wir im vorigen §. und bei der ganzen besonderen theoretischen Wissenschaftslehre ausgingen: bei dem Widerstreite, der im Ich für den möglichen Beobachter seyn soll, über welchen aber noch nicht reflectirt worden, und der daher noch nicht für das Ich im Ich ist, daher sich auch von dem bisherigen noch nicht das mindeste Bewusstseyn ableiten lässt, ohngeachtet wir nun alle möglichen Bedingungen desselben haben.

VII.

Das Ich ist jetzt für sich selbst, in Beziehung auf die Möglichkeit einer Reflexion über sich selbst, was es beim Anfange unserer Untersuchung für einen möglichen Beobachter ausser demselben war. Der letztere fand vor ein Ich, als Etwas, als wahrnehmbares und als Ich zu denkendes Wesen, ein Nicht-Ich, gleichfalls als Etwas, und einen Berührungspunct zwischen beiden. Dadurch allein aber entstand in ihm noch keine Vorstellung von der Begrenztheit des Ich, wenn er nicht auf beide reflectirte. Er sollte reflectiren, denn nur insofern war er ein

Beobachter, und er hat seitdem allen Handlungen, die aus dem Wesen des Ich nothwendig erfolgen mussten, zugesehen.

Durch diese Handlungen ist das Ich selbst nunmehr auf den Punct gekommen, auf welchem zu Anfange der Beobachter sich befand. Es ist in demselben, innerhalb seines *für den Beobachter* gesetzten Wirkungskreises, und als Product des Ich selbst vorhanden ein Ich, als etwas Wahrnehmbares (weil es begrenzt ist), ein Nicht-Ich, und ein Berührungspunct zwischen beiden. Das Ich darf nur reflectiren, um gerade das zu finden, was vorher nur der Zuschauer finden konnte.

Das Ich hat schon ursprünglich beim Anfange alles seines Handelns über sich reflectirt, und aus Nothwendigkeit reflectirt, wie wir oben gesehen haben. — Es war in ihm die Tendenz überhaupt zu reflectiren; durch die Begrenzung kam die Bedingung der Möglichkeit des Reflectirens hinzu, es reflectirte nothwendig. Daher entstand ein Gefühl, und aus diesem alles übrige, was wir abgeleitet haben. Die Tendenz zur Reflexion geht fort in das Unendliche, sie ist daher noch immer im Ich vorhanden: und das Ich kann demnach über sein erstes Reflectiren selbst, und über alles, was daraus erfolgt ist, reflectiren, da die Bedingung der Reflexion, eine Einschränkung durch etwas, das sich als Nicht-Ich betrachten lässt, vorhanden ist.

Es *muss* nicht reflectiren, wie wir dies bei der ersteren Reflexion annahmen; denn dasjenige, wodurch es für die jetzt mögliche Reflexion bedingt ist, ist nicht unbedingt ein Nicht-Ich, sondern es lässt sich auch ansehen, als enthalten im Ich. — Das, wodurch es begrenzt ist, ist das durch dasselbe producirte Nicht-Ich. Man dürfte dagegen sagen: da es durch sein eigenes Product begrenzt seyn soll, so soll es sich selbst begrenzen, und dies ist zu wiederholten Malen für den härtesten Widerspruch erklärt worden, und auf die Nothwendigkeit, diesem Widerspruche auszuweichen, gründet sich das ganze bisherige Raisonnement. Aber theils ist dasselbe nicht ganz und absolut sein eigenes Product, sondern es wurde nur unter Bedingung einer Begrenzung durch ein Nicht-Ich gesetzt, theils hält es dasselbe gerade aus diesem Grunde nicht für sein eigenes Product, inwiefern es sich dadurch begrenzt setzt;

und so wie es dasselbe für sein eigenes Product anerkennt, setzt es sich dadurch nicht begrenzt.

Wenn aber das, was wir in das Ich gesetzt haben, nur wirklich im *Ich* vorhanden seyn soll, *so* muss dasselbe reflectiren. Wir postuliren demnach diese Reflexion, und haben das Recht, sie zu postuliren. — Es dürften vielleicht, wenn man uns einen Augenblick, bloss um uns verständlich zu machen, einen transcendenten Gedanken erlauben will, mannigfaltige Eindrücke auf uns geschehen: wenn wir nicht darauf reflectiren, so wissen wir es nicht, und es sind daher, im transcendentalen Sinne, gar keine Eindrücke auf uns, *als* Ich, geschehen.

Die geforderte Reflexion geschieht aus den angeführten Gründen mit absoluter Spontaneität: das Ich reflectirt, schlechthin, weil es reflectirt. Nicht nur die Tendenz zur Reflexion, sondern die Handlung der Reflexion selbst ist im Ich begründet; sie ist zwar *bedingt* durch etwas ausser dem Ich, durch den geschehenen Eindruck; aber sie ist dadurch nicht *necessitirt.*

Wir können bei dieser Reflexion sehen auf zweierlei: auf das dadurch *reflectirte* Ich, und auf das darin *reflectirende* Ich. Unsere Untersuchung theilt sich demnach in zwei Theile, welche wohl, wie nach der synthetischen Methode zu erwarten ist, einen dritten herbeiführen dürften.

A. Dem Ich hat bis jetzt noch nichts zugeschrieben werden können, als das Gefühl; es ist ein fühlendes und nichts weiter. Das reflectirte Ich ist begrenzt, heisst demnach: es fühlt sich begrenzt, oder es ist in ihm ein Gefühl der Begrenztheit, des Nichtkönnens oder des Zwanges vorhanden. Wie dies möglich sey, wird sogleich klar werden.

Inwiefern das Ich sich begrenzt setzt, geht es hinaus über die Grenze, ist Kanon: also es setzt zugleich nothwendig das Nicht-Ich, aber ohne Bewusstseyn seines Handelns. Es ist mit jenem Gefühl des Zwanges vereinigt eine Anschauung des Nicht-Ich, aber eine blosse Anschauung, in welcher das Ich sich selbst in dem Angeschauten vergisst.

Beide, das angeschaute Nicht-Ich und das gefühlte und sich fühlende Ich, müssen synthetisch vereinigt werden, und

das geschieht vermittelst der Grenze. Das Ich fühlt sich begrenzt, und setzt das angeschaute Nicht-Ich, als dasjenige, wodurch es begrenzt ist. — Gemeinfasslich ausgedrückt: Ich sehe etwas, und zugleich ist in mir ein Gefühl eines Zwanges vorhanden, den ich unmittelbar nicht erklären kann. Er soll aber erklärt werden. Ich beziehe also beides aufeinander, und sage: das, was ich sehe, ist der Grund des gefühlten Zwanges.

Was hierbei noch einige Schwierigkeit machen könnte, wäre folgende Frage: wie kommt es, dass ich überhaupt mich gezwungen fühle? Ich erkläre mir das Gefühl freilich aus dem angeschauten Nicht-Ich; aber ich kann nicht anschauen, wenn ich nicht schon fühle. Demnach ist jenes Gefühl unabhängig von der Anschauung zu erklären. Wie geschieht dies? Nun ist es gerade diese Schwierigkeit, die uns nöthigen wird, die jetzige Synthesis, als in sich unvollständig und unmöglich, an eine andere anzuknüpfen, die Sache umzukehren und zu sagen: ich kann ebensowenig einen Zwang fühlen, ohne anzuschauen; und demnach ist beides synthetisch vereinigt. Eins begründet nicht das andere, sondern beide begründen sich gegenseitig. Jedoch aber, um diese Erörterung im voraus zu erleichtern, wollen wir uns sogleich hier, und wie die Sachen stehen, auf die obige Frage einlassen.

Das Ich geht ursprünglich darauf aus, die Beschaffenheit der Dinge durch sich selbst zu bestimmen; es fordert schlechthin Causalität. Dieser Forderung, inwiefern sie auf Realität ausgeht, und demnach reale Thätigkeit genannt werden kann, wird widerstanden, und dadurch wird eine andere, ursprünglich im Ich begründete Tendenz, über sich selbst zu reflectiren, befriedigt, und es entsteht zunächst eine Reflexion auf eine als bestimmt gegebene Realität, die, inwiefern sie schon bestimmt ist, nur durch die ideale Thätigkeit des Ich, die des Vorstellens, Nachbildens, aufgefasst werden kann. Wird nun beides, sowohl das auf die Beschaffenheit des Dinges *ausgehende,* als das die ohne Zuthun des Ich bestimmte Beschaffenheit *nachbildende*, gesetzt als Ich, als ein und ebendasselbe Ich (und dies geschieht durch absolute Spontaneität): so wird das reale Ich durch die angeschaute, seiner Thätigkeit, wenn sie

fortgegangen wäre, entgegengesetzte Beschaffenheit des Dinges begrenzt gesetzt, und das so synthetisch vereinigte ganze Ich fühlt sich selbst als begrenzt, oder gezwungen. — Das Gefühl ist die ursprünglichste Wechselwirkung des Ich mit sich selbst, ehe noch ein Nicht-Ich — es versteht sich *im* Ich und *für* das Ich — vorkommt; denn zur Erklärung des Gefühls muss es allerdings gesetzt werden. Das Ich strebt in die Unendlichkeit hinaus; das Ich reflectirt auf sich, und begrenzt sich dadurch: dies ist oben abgeleitet, und daraus möchte ein möglicher Zuschauer ein Gefühl des Ich folgern; aber es entsteht noch kein Selbstgefühl. Beides, das begrenzte und das begrenzende Ich werden durch absolute Spontaneität synthetisch vereinigt, gesetzt, als dasselbe Ich: dies ist hier abgeleitet, und dadurch entsteht für das Ich ein Gefühl, ein Selbstgefühl, innige Vereinigung des Thuns und Leidens in einem Zustande.)

B. Es soll ferner reflectirt werden auf das in jener Handlung reflectirende Ich. Auch diese Reflexion geschieht nothwendig mit absoluter Spontaneität, wird aber, wie sich erst im Folgenden zeigen wird, nicht lediglich postulirt, sondern durch synthetische Nothwendigkeit, als Bedingung der Möglichkeit der vorher postulirten Reflexion herbeigeführt. Uns ist es hier weniger um sie selbst, als um ihr Object, inwiefern es das ist, zu thun.

Das in jener Handlung reflectirende Ich handelte mit absoluter Spontaneität, und sein Handeln war lediglich im Ich begründet: es war ideale Thätigkeit. Es muss demnach auf sie reflectirt werden, als eine solche, und sie muss gesetzt werden, als hinausgehend über die Grenze — ins unendliche, wenn nicht in Zukunft durch eine andere Reflexion sie begrenzt wird. Es kann aber zufolge der Reflexions-Gesetze auf nichts reflectirt werden, ohne dass dasselbe, sey es auch bloss und lediglich durch die Reflexion, begrenzt werde: also jene Handlung des Reflectirens ist, so gewiss über sie reflectirt wird, begrenzt. Es lässt sich sogleich einsehen, was bei jener Unbegrenztheit, welche bleiben muss, diese Begrenztheit seyn werde. — Die Thätigkeit kann nicht reflectirt werden, als Thätigkeit (seines Handelns unmittelbar wird das Ich sich nie be-

wusst, wie auch ohne dies bekannt ist), sondern als Substrat, mithin als Product einer absoluten Thätigkeit des Ich.

Es ist sogleich einleuchtend, dass das dieses Product setzende Ich im Setzen desselben sich selbst vergisst, dass mithin dieses Product ohne Bewusstseyn des Anschauens angeschaut wird.

Inwiefern also das Ich über die absolute Spontaneität seines Reflectirens in der ersten Handlung wieder reflectirt, wird ein unbegrenztes Product der Thätigkeit des Ich, als solches, gesetzt. — Wir werden dieses Product in der Folge näher kennen lernen.

Dies Product soll als Product des Ich gesetzt werden; es muss demnach nothwendig auf das Ich bezogen werden. Auf das anschauende Ich kann dasselbe nicht bezogen werden, denn dieses ist, laut des obigen, noch gar nicht gesetzt. Das Ich ist noch nicht gesetzt, als inwiefern es sich begrenzt fühlt, auf dieses müsste es demnach bezogen werden.

Aber das Ich, das sich als begrenzt fühlt, ist demjenigen, welches durch Freiheit etwas, und etwas Unbegrenztes producirt, entgegengesetzt; das fühlende ist nicht frei, sondern gezwungen; und das producirende ist nicht gezwungen, sondern es producirt mit Freiheit.

So muss es denn auch allerdings seyn, wenn Beziehung und synthetische Vereinigung möglich und nöthig seyn soll; wir haben demnach für die geforderte Beziehung nur den Beziehungsgrund aufzuweisen.

Dieser müsste seyn Thätigkeit mit Freiheit, oder absolute Thätigkeit. Eine solche kommt nun dem begrenzten Ich nicht zu; es zeigt sich demnach nicht, wie eine Vereinigung zwischen beiden möglich sey.

Wir dürfen nur noch einen Schritt thun, um das überraschendste, die uralten Verwirrungen endende und die Vernunft auf ewig in ihre Rechte einsetzende Resultat zu finden. — Das Ich selbst soll doch das beziehende seyn. Es geht also nothwendig, schlechthin durch sich selbst, ohne irgend einen Grund, und wider den äusseren Grund aus der Begrenzung heraus, eignet eben dadurch das Product sich zu, und

macht es zu dem seinigen durch Freiheit; — Beziehungsgrund und Beziehendes sind dasselbe.

Dieser Handlung wird das Ich sich nie bewusst, und kann sich derselben nie bewusst werden; ihr Wesen besteht in der absoluten Spontaneität, und sobald über diese reflectirt wird, hört sie auf Spontaneität zu seyn. Das Ich ist nur frei, indem es handelt; so wie es auf diese Handlung reflectirt, hört dieselbe auf frei, und überhaupt Handlung zu seyn, und wird Product.

Aus der Unmöglichkeit des Bewusstseyns einer freien Handlung entsteht der ganze Unterschied zwischen Idealität und Realität, zwischen Vorstellung und Ding, wie wir bald näher sehen werden.

Die Freiheit, oder was das gleiche heisst, das unmittelbare Handeln des Ich, als solches, ist der Vereinigungspunct der Idealität und Realität. Das Ich *ist* frei, indem und dadurch, dass es sich frei setzt, sich befreit: und es setzt sich frei, oder befreit sich, indem es frei ist. Bestimmung und Seyn sind Eins; Handelndes und Behandeltes sind Eins; eben indem das Ich sich zum Handeln bestimmt, handelt es in diesem Bestimmen; und indem es handelt, bestimmt es sich.

Das Ich kann sich nicht durch Reflexion als frei setzen, dies ist ein Widerspruch, und auf diesem Wege könnten wir nie zu der Annahme kommen, dass wir frei seyen; aber es eignet sich etwas zu, als Product seiner eigenen freien Thätigkeit, und insofern setzt es sich wenigstens mittelbar als frei *).

*) Die Beweise des gesunden Menschenverstandes für die Freiheit sind demnach ganz richtig, und dem Gange des menschlichen Geistes vollkommen angemessen. — Diogenes *ging*, um vor der Hand sich selbst — denn die verirrte Speculation war dadurch freilich noch nicht in ihre Grenze zurückgewiesen — die geläugnete Möglichkeit der Bewegung zu beweisen. Eben so — wollt ihr jemand die Freiheit wegvernünfteln, und gelingt es euch wirklich durch eure Scheingründe Zweifel über die in Anspruch genommene Sache zu erregen, so demonstrirt er sie sich auf der Stelle durch Realisirung eines Products, das er nur von seinem eigenen freien Handeln ableiten kann.

C. Das Ich ist beschränkt, indem es sich fühlt, und es setzt sich insofern als beschränkt, nach der ersteren Synthesis. Das Ich ist frei, und es setzt sich wenigstens mittelbar als frei, indem es etwas als Product seiner freien Thätigkeit setzt, nach der zweiten Synthesis. Beide Bestimmungen des Ich, die der Beschränktheit im Gefühl, und die der Freiheit im Produciren sind völlig entgegengesetzt. Nun könnte vielleicht in ganz verschiedenen Rücksichten das Ich sich als frei, oder als bestimmt setzen, so dass dadurch die Identität desselben nicht aufgehoben würde. Aber es ist in beiden Synthesen ausdrücklich gefordert worden, dass es sich als beschränkt setzen solle, weil und inwiefern es sich als frei setzt, und als frei, weil und inwiefern es sich als beschränkt setzt. Es soll demnach frei und beschränkt in einer und ebenderselben Rücksicht seyn; dies widerspricht sich offenbar, und dieser Widerspruch muss gehoben werden. — Wir gehen zuvörderst noch tiefer ein in den Sinn der als entgegengesetzt aufgestellten Sätze.

1) Das Ich soll sich als beschränkt setzen, weil und inwiefern es sich als frei setzt. — Das Ich *ist* frei, lediglich inwiefern es handelt; wir hätten demnach vorläufig die Frage zu beantworten: was heisst *Handeln;* welches ist sein Unterscheidungsgrund vom Nicht-handeln? — Alle Handlung setzt Kraft voraus; es wird absolut gehandelt, heisst: die Kraft wird lediglich durch sich selbst und in sich selbst bestimmt, d. i. sie erhält ihre Richtung. Sie hatte demnach vorher keine Richtung, war nicht in Handlung gesetzt, sondern ruhende Kraft, ein blosses Streben nach Kraftanwendung. So gewiss demnach das Ich sich absolut handelnd setzen soll, vorläufig in der Reflexion, so gewiss muss es sich auch als nicht-handelnd setzen. Bestimmung zum Handeln setzt Ruhe voraus. — Ferner, die Kraft giebt sich schlechthin eine Richtung, d. i. sie giebt sich ein Object, auf welches sie gehe. Die Kraft selbst giebt ihr selbst das Object; aber was sie sich geben soll, muss sie, inwiefern sie es giebt, auch schon haben; es müsste ihr demnach schon gegeben seyn, gegen welches Geben sie sich leidend verhalten hätte. — Also Selbstbestimmung zum Han-

deln setzt nothwendig sogar ein Leiden voraus — und wir finden uns hier abermals in neue Schwierigkeiten verwickelt, von welchen aus aber gerade das hellste Licht über unsere ganze Untersuchung sich verbreiten wird.

2) Das Ich soll sich als frei setzen, weil und inwiefern es sich als beschränkt setzt. — Das Ich setzt sich begrenzt, heisst: es setzt seiner Thätigkeit eine Grenze (nicht: es producirt diese Begrenzung, sondern es setzt sie nur als gesetzt, durch eine entgegengesetzte Kraft). Das Ich muss demnach, um beschränkt worden zu seyn, schon gehandelt, seine Kraft muss schon eine Richtung, und zwar eine Richtung durch Selbstbestimmung gehabt haben. Alle Begrenzung setzt freies Handeln voraus.

Wir wenden jetzt diese Grundsätze an auf den vorliegenden Fall.

Das Ich ist für sich selbst noch immer gezwungen, genöthigt, begrenzt, insofern dasselbe hinausgeht über die Begrenzung, ein Nicht-Ich setzt, und dasselbe anschaut, ohne seiner selbst in dieser Anschauung sich bewusst zu werden. Nun ist dieses Nicht-Ich, wie wir von dem höheren Gesichtspuncte aus, auf welchen wir uns gestellt haben, wissen, sein Product, und dasselbe muss darauf reflectiren, als auf sein Product. Diese Reflexion geschieht nothwendig durch absolute Selbstthätigkeit.

Das Ich, ein und ebendasselbe Ich mit einer und ebenderselben Thätigkeit, kann nicht zugleich ein Nicht-Ich produciren und auf dasselbe, als auf sein Product, reflectiren. Es muss demnach seine erstere Thätigkeit begrenzen, abbrechen, so gewiss die geforderte zweite ihm zukommen soll, und dieses Unterbrechen seiner ersten Thätigkeit geschieht gleichfalls durch absolute Spontaneität, da die ganze Handlung dadurch geschieht. Unter dieser Bedingung allein ist auch absolute Spontaneität möglich. Das Ich soll durch sie sich bestimmen. Dem Ich aber kommt nichts zu, ausser Thätigkeit. Es müsste demnach eine seiner Handlungen begrenzen, und abermals darum, weil ihm nichts ausser Thätigkeit zukommt, durch eine andere der ersten entgegengesetzte Handlung begrenzen.

Das Ich soll ferner sein Product, das entgegengesetzte, begrenzende Nicht-Ich setzen, *als* sein Product. Eben durch diejenige Handlung, durch welche dasselbe, wie soeben gesagt worden, sein Produciren abbricht, setzt es dasselbe als solches, erhebt es dasselbe zu einer höheren Stufe der Reflexion. Die untere, erste Region der Reflexion ist dadurch abgebrochen, und es ist uns jetzt bloss um den Uebergang von der einen zur anderen, um ihren Vereinigungspunct zu thun. Aber das Ich wird, wie bekannt, seines Handelns unmittelbar sich nie bewusst; es kann demnach das geforderte nur mittelbar durch eine neue Reflexion als sein Product setzen.

Es muss durch dieselbe gesetzt werden, als Product der absoluten Freiheit, und das Kennzeichen eines solchen ist, dass es auch anders seyn könne, und als anders seyend gesetzt werden könne. Das anschauende Vermögen schwebt zwischen verschiedenen Bestimmungen, und setzt unter allen möglichen nur eine, und dadurch erhält das Product den eigenthümlichen Charakter des *Bildes*.

(Um uns verständlich zu machen, stellen wir als Beispiel auf ein Object mit verschiedenen Merkmalen, ohnerachtet bis jetzt von einem solchen noch nicht die Rede seyn kann. — Ich bin in der ersten Anschauung, der producirenden, verloren in ein Object. Ich reflectirte zuvörderst auf mich selbst, finde mich und unterscheide von mir das Object. Aber noch ist in dem Objecte alles verworren und unter einander gemischt, und es ist weiter auch nichts, denn ein Object. Ich reflectire jetzt auf die einzelnen Merkmale desselben, z. B. auf seine Figur, Grösse, Farbe u. s. f., und setze sie in meinem Bewusstseyn. Bei jedem einzelnen Merkmale dieser Art bin ich anfangs zweifelhaft und schwankend, lege meiner Beobachtung ein willkürliches Schema von einer Figur, einer Grösse, einer Farbe, die sich denen des Objects nähern, zum Grunde, beobachte genauer, und bestimme nun erst mein Schema der Figur etwa zu einem Würfel, das der Grösse etwa zu dem einer Faust, das der Farbe etwa zu dem der dunkelgrünen. Durch dieses Uebergehen von einem unbestimmten Producte der freien Einbildungskraft zu der völligen Bestimmung in

einem und ebendemselben Acte wird das, was in meinem Bewusstseyn vorkommt, ein Bild, und wird gesetzt als ein Bild. Es wird *mein* Product, weil ich es als durch absolute Selbstthätigkeit bestimmt setzen muss.)

Inwiefern das Ich dieses Bild setzt, als Product seiner Thätigkeit, setzt es demselben nothwendig etwas entgegen, das kein Product derselben ist; welches nicht mehr bestimmbar, sondern vollkommen bestimmt ist, und, ohne alles Zuthun des Ich, durch sich selbst bestimmt ist. Dies ist das *wirkliche Ding*, nach welchem das bildende Ich in Entwerfung seines Bildes sich richtet, und das ihm daher bei seinem Bilden nothwendig vorschweben muss. Es ist das Product seiner ersten jetzt unterbrochenen Handlung, das aber in dieser Beziehung unmöglich als solches gesetzt werden kann.

Das Ich bildet nach demselben; es muss demnach im Ich enthalten, seiner Thätigkeit zugänglich seyn: oder, es muss zwischen dem Dinge und dem Bilde vom Dinge, die einander entgegengesetzt werden, ein Beziehungsgrund sich aufweisen lassen. Ein solcher Beziehungsgrund nun ist eine völlig bestimmte, aber bewusstseynlose Anschauung des Dinges. Für sie und in ihr sind alle Merkmale des Objects vollkommen bestimmt, und insofern ist sie beziehbar auf das Ding, und das Ich ist in ihr leidend. Dennoch ist sie auch eine Handlung des Ich, und daher beziehbar auf das im Bilden handelnde Ich. Dasselbe hat Zugang zu ihr; es bestimmt nach der in ihr angetroffenen Bestimmung sein Bild (oder, wenn man lieber will, — denn beides ist gleichgeltend, — es durchläuft die in ihm vorhandenen Bestimmungen mit Freiheit, zählt sie auf, und prägt sie sich ein).

(Diese Mittelanschauung ist äusserst wichtig; wir merken daher sogleich, obschon wir wieder zu ihr zurückkommen, einiges an über sie.

Dieselbe ist hier durch eine Synthesis postulirt, als Mittelglied, das nothwendig vorhanden seyn muss, wenn ein Bild vom Objecte möglich seyn soll. Es bleibt aber immer die Frage: woher kommt sie? — lässt sie sich, da wir hier mitten im Kreise der Handlungen des vernünftigen Geistes sind, wel-

che alle zusammenhangen wie die Glieder einer Kette, nicht auch noch anderwärtsher ableiten? Und das lässt sie sich allerdings. — Das Ich producirt ursprünglich das Object. Es wird in diesem Produciren, zum Behuf einer Reflexion über das Product, unterbrochen. Was geschieht durch diese Unterbrechung mit der unterbrochenen Handlung? Wird sie gänzlich vernichtet und ausgetilgt? Das kann nicht seyn; denn dann würde durch die Unterbrechung der ganze Faden des Bewusstseyns abgerissen, und es liesse sich nie ein Bewusstseyn deduciren. Ferner wurde ja ausdrücklich gefordert, dass über das Product derselben reflectirt werden sollte, und das wäre abermals nicht möglich, wenn sie gänzlich aufgehoben wäre; Handlung aber bleibt sie unmöglich, denn dasjenige, worauf ein Handeln geht, ist insofern nicht Handlung. Aber ihr Product, das Object, muss bleiben, und die unterbrechende Handlung geht demnach auf das Object und macht es gerade dadurch *zu Etwas*, zu einem festgesetzten und fixirten, dass sie darauf geht, und das erste Handeln unterbricht.

Ferner: diese Handlung des Unterbrechens selbst, die wir jetzt als gerichtet auf das Object kennen, dauert sie als Handlung fort, oder nicht?

Das Ich unterbrach selbstthätig sein Produciren, um auf das Product zu reflectiren, also um eine neue Handlung an die Stelle der ersteren zu setzen, und insbesondere, da, wo wir jetzt stehen, dieses Product zu setzen, *als das seinige*. Das Ich kann nicht zugleich in verschiedenen Beziehungen handeln; also jene auf das Object gerichtete Handlung ist, inwiefern gebildet wird, selbst abgebrochen; sie ist bloss als Product vorhanden, d. h. nach allem, sie ist eine unmittelbare, auf das Object gerichtete Anschauung, und als solche gesetzt: — also es ist gerade diejenige Anschauung, die wir soeben als Mittelglied aufgestellt haben, und die auch von einer anderen Seite als solches sich zeigt.

Diese Anschauung ist ohne Bewusstseyn, gerade aus dem gleichen Grunde, aus welchem sie vorhanden ist, weil das Ich nicht doppelt handeln, mithin nicht auf zwei Gegenstände zugleich reflectiren kann. Es wird im gegenwärtigen Zusam-

menhange betrachtet, als setzend sein Product, *als* solches, oder als bildend; es kann sich demnach nicht zugleich setzen, als unmittelbar das Ding anschauend.

Diese Anschauung ist der Grund aller Harmonie, den wir zwischen unseren Vorstellungen und den Dingen annehmen. Wir entwerfen unserer eigenen Aussage nach durch Spontaneität ein Bild, und es lässt sich gar wohl erklären und rechtfertigen, wie wir dasselbe als unser Product ansehen, und es in uns setzen können. Nun aber soll diesem Bilde etwas ausser uns liegendes, durch das Bild gar nicht hervorgebrachtes, noch bestimmtes, sondern unabhängig von demselben nach seinen eigenen Gesetzen existirendes entsprechen; und da lässt sich denn gar nicht einsehen, nicht nur mit welchem Rechte wir so etwas behaupten, sondern sogar nicht, wie wir auch nur auf eine solche Behauptung kommen mögen, wenn wir nicht zugleich eine unmittelbare Anschauung von dem Dinge haben. Ueberzeugen wir uns nur einmal von der Nothwendigkeit einer solchen unmittelbaren Anschauung, so werden wir auch die Ueberzeugung, dass demnach das Ding in uns selbst liegen müsse, da wir auf nichts unmittelbar handeln können, als auf uns selbst, nicht lange zurückhalten können.)

Im Bilden ist das Ich völlig frei, wie wir soeben gesehen haben. Das Bild ist auf eine gewisse Art bestimmt, weil das Ich dasselbe so und nicht anders, welches es in dieser Rücksicht allerdings auch könnte, bestimmt; und durch diese Freiheit im Bestimmen wird das Bild beziehbar auf das Ich, und lässt sich setzen *in* dasselbe, und als sein Product.

Aber dieses Bild soll nicht leer seyn, sondern es soll demselben ein Ding ausser dem Ich entsprechen: es muss demnach auf dieses Ding bezogen werden. Wie das Ding dem Ich für die Möglichkeit dieser Beziehung zugänglich werde, nemlich durch eine vorauszusetzende unmittelbare Anschauung des Dinges, ist soeben gesagt worden. Insofern nun das Bild bezogen wird auf das Ding, ist es völlig bestimmt, es muss gerade *so* seyn, und darf nicht anders seyn; denn das Ding ist vollkommen bestimmt, und das Bild soll demsel-

ben entsprechen. Die vollkommene Bestimmung ist der Beziehungsgrund zwischen dem Bilde und dem Dinge, und das Bild ist jetzt von der unmittelbaren Anschauung des Dinges nicht im geringsten verschieden.

Dadurch wird dem vorhergehenden offenbar widersprochen; denn was nothwendig so seyn muss, wie es ist, und gar nicht anders seyn kann, ist kein Product des Ich, und lässt sich in dasselbe gar nicht setzen, oder darauf beziehen. (Unmittelbar seiner Freiheit im Bilden wird das Ich ohnedies sich nicht bewusst, wie mehrmals erinnert worden; dass es aber, inwiefern es das Bild auch mit anderen möglichen Bestimmungen setzt, dasselbe als sein Product setzt, ist gezeigt, und ist durch keine folgende Operation der Vernunft umzustossen. Wenn es aber gleich darauf eben dieses Bild auf das Ding bezieht, so setzt es dasselbe dann nicht mehr als sein Product, der vorige Zustand des Ich ist vorüber, und es giebt zwischen ihm und dem gegenwärtigen keinen Zusammenhang, als etwa den, den ein möglicher Zuschauer dadurch, dass er das in beiden Zuständen handelnde Ich als Ein und ebendasselbe denkt, hineinsetzt. Jetzt ist ein Ding, was vorher nur Bild war. Nun muss es allerdings dem Ich ein leichtes seyn, sich wieder auf die vorige Stufe der Reflexion zurückzuversetzen, aber dadurch entsteht abermals kein Zusammenhang, und jetzt ist wieder ein Bild, was vorher nur Ding war. Wenn der vernünftige Geist nicht hierbei nach einem Gesetze verführe, das wir eben hier aufzusuchen haben, so würde daraus ein fortdauernder Zweifel entstehen, ob es nur Dinge und keine Vorstellungen von ihnen, oder ob es nur Vorstellungen und keine ihnen entsprechende Dinge gäbe, und jetzt würden wir das in uns vorhandene für ein blosses Product unserer Einbildungskraft, jetzt für ein ohne alles unser Zuthun uns afficirendes Ding halten. Diese schwankende Ungewissheit entsteht denn auch wirklich, wenn man einen solcher Untersuchungen ungewohnten nöthigt, uns zu gestehen, dass die Vorstellung von dem Dinge doch nur in ihm anzutreffen seyn könne. Er gesteht es jetzt zu; und sagt gleich darauf: es ist aber doch ausser mir, und findet vielleicht gleich darauf aber-

mals, dass es in ihm sey, bis er wieder nach aussen getrieben wird. Er kann sich aus dieser Schwierigkeit nicht heraushelfen; denn ob er gleich von jeher in allem seinen theoretischen Verfahren die Gesetze der Vernunft befolgt hat, so kennt er sie doch nicht wissenschaftlich, und kann sich nicht Rechenschaft über sie ablegen.)

Die Idee des aufzusuchenden Gesetzes wäre folgendes: Es müsste ein Bild gar nicht möglich seyn, ohne ein Ding; und ein Ding müsste wenigstens in der Rücksicht, in welcher hier davon die Rede seyn kann, d. i. für das Ich, nicht möglich seyn, ohne ein Bild. So würden beide, das Bild und das Ding, in synthetischer Verbindung stehen, und eins würde nicht gesetzt werden können, ohne dass auch das andere gesetzt würde.

Das Ich soll das Bild beziehen auf das Ding. Es ist zu zeigen, dass diese Beziehung nicht möglich sey, ohne Voraussetzung des Bildes, *als eines solchen,* d. i. als eines freien Productes des Ich. Wird durch die geforderte Beziehung das Ding überhaupt erst möglich, so wird durch Erhärtung der letzteren Behauptung bewiesen, dass das Ding nicht möglich sey, ohne das Bild. — Umgekehrt, das Ich soll mit Freiheit das Bild entwerfen. Es müsste gezeigt werden, dass dies nicht möglich sey, ohne Voraussetzung des Dinges; und es wäre dadurch dargethan, dass kein Bild möglich sey, ohne ein Ding (es versteht sich, ein Ding für das Ich).

Wir reden zuvörderst von der Beziehung des, es versteht sich, vollkommen bestimmten Bildes auf das Ding. Sie geschieht durch das Ich; aber diese Handlung desselben kommt nicht unmittelbar zum Bewusstseyn; und es lässt daher sich nicht wohl einsehen, wie das Bild vom Dinge unterschieden werden möge. Das Ich müsste demnach wenigstens mittelbar im Bewusstseyn vorkommen, und so würde eine Unterscheidung des Bildes vom Dinge möglich werden.

Das Ich kommt mittelbar im Bewusstseyn vor — heisst: das Object seiner Thätigkeit (Product derselben, nur ohne Bewusstseyn) wird gesetzt als Product durch Freiheit, als anders seyn könnend, als zufällig.

Auf diese Art wird das Ding gesetzt, inwiefern das voll-

kommen bestimmte Bild darauf bezogen wird. Es ist da ein vollkommen bestimmtes Bild, d. i. eine Eigenschaft, z. B. die rothe Farbe. Es muss ferner, wenn die geforderte Beziehung möglich seyn soll, da seyn ein Ding. Beide sollen synthetisch vereinigt werden durch eine absolute Handlung des Ich; das letztere soll durch die erstere bestimmt werden. Mithin muss es, vor der Handlung und unabhängig von ihr, dadurch nicht bestimmt seyn; es muss gesetzt seyn, als ein solches, dem diese Eigenschaft zukommen kann, oder auch nicht, und lediglich dadurch, dass ein Handeln gesetzt wird, wird die Zufälligkeit der Beschaffenheit des Dinges für das Ich gesetzt. Das seiner Beschaffenheit nach zufällige Ding aber entdeckt sich eben dadurch als ein vorausgesetztes Product des Ich, dem nichts zukommt, als das Seyn. Die freie Handlung und die Nothwendigkeit, dass eine solche freie Handlung vorkomme, ist der einzige Grund des Ueberganges vom unbestimmten zum bestimmten, und umgekehrt.

(Wir suchen diesen wichtigen Punct noch etwas deutlicher zu machen. — In dem Urtheile: A ist roth, kommt vor zuvörderst A. Dies ist gesetzt; inwiefern es A seyn soll, gilt von ihm der Satz: A = A; es ist, als A, durch sich selbst vollkommen bestimmt; etwa seiner Figur, seiner Grösse, seiner Stelle im Raume nach u. s. f., wie man es sich in dem gegenwärtigen Falle denken kann; ohngeachtet, wie wohl zu merken ist, dem Dinge, von welchem wir oben redeten, da es noch gänzlich unbestimmt seyn soll, gar nichts zukommt, als das, dass es ein Ding ist, d. h. dass es *ist.* Dann kommt im Urtheile vor *roth.* Dies ist gleichfalls vollkommen bestimmt, d. h. es ist gesetzt, als ausschliessend alle übrigen Farben, als nicht gelb, nicht blau u. s. w. [gerade wie oben, und wir haben daher hier ein Beispiel, was durch die vollkommene Bestimmung der Eigenschaft, oder, wie wir es auch genannt haben, des Bildes gemeint werde]. Wie ist nun in Rücksicht der rothen Farbe A vor dem Urtheile? Offenbar unbestimmt. Es können ihm alle Farben, und darunter auch die rothe zukommen. Erst durch das Urtheil, d. i. durch die synthetische Handlung des Urtheilenden vermittelst der Einbildungskraft, welche Handlung

durch die Copula *ist* ausgedrückt wird, wird das unbestimmte bestimmt; es werden ihm alle mögliche Farben, die ihm zukommen konnten, die gelbe, blaue, u. s. w. durch Uebertragung des Prädicates nicht-gelb, nicht-blau u. s. w. = roth, abgesprochen. — A ist unbestimmt, so gewiss geurtheilt wird. Wäre es schon bestimmt, so würde gar kein Urtheil gefällt, es würde nicht gehandelt.)

Wir haben als Resultat unserer Untersuchung den Satz: *Wenn die Realität des Dinges (als Substanz) vorausgesetzt wird, wird die Beschaffenheit desselben gesetzt, als zufällig, mithin mittelbar als Product des Ich;* und wir haben demnach hier die Beschaffenheit im Dinge, woran wir das Ich anknüpfen können.

Zur Beförderung der Uebersicht zeichnen wir das systematische Schema vor, wonach wir uns in der endlichen Auflösung unserer Frage zu richten haben, und dessen Gültigkeit in der Grundlage, bei Erörterung des Begriffs der Wechselwirkung, erwiesen worden. — Das Ich setzt sich selbst als Totalität, oder es bestimmt sich; dies ist nur unter der Bedingung möglich, dass es etwas von sich ausschliesse, wodurch es begrenzt wird. Ist A Totalität, so wird B ausgeschlossen. — Nun aber ist B, so gewiss es ausgeschlossen wird, auch gesetzt; es soll durch das Ich, welches bloss unter dieser Bedingung A als Totalität setzen kann, gesetzt seyn, das Ich muss demnach auch über dasselbe als gesetzt reflectiren. Nunmehr aber ist A nicht mehr Totalität; sondern es wird durch das Gesetztseyn des anderen selbst ausgeschlossen von der Totalität, wie wir uns in der Grundlage ausdrückten, und es ist demnach gesetzt A + B. — Ueber dasselbe in *dieser Vereinigung* muss wieder reflectirt werden, denn sonst wäre es nicht vereinigt; aber durch diese Reflexion wird es selbst begrenzt, mithin als Totalität gesetzt, und es muss ihm nach der obigen Regel etwas entgegengesetzt werden. — Inwiefern durch die angeführte Reflexion A + B gesetzt wird, als Totalität, wird es dem absolut als Totalität gesetzten A (hier dem Ich) gleichgesetzt; gesetzt und aufgenommen in das Ich, in der uns nun wohl bekannten Bedeutung; mithin wird ihm insofern B ent-

gegengesetzt, und da B hier in A + B mit enthalten ist, wird B sich selbst entgegengesetzt, inwiefern es theils vereinigt ist mit A (enthalten im Ich), theils entgegengesetzt A (dem Ich). A + B wird nach der oben angegebenen, und erwiesenen Formel bestimmt durch B. — Auf A + B bestimmt durch B muss als solches, d. i. inwiefern A + B durch B bestimmt ist, reflectirt werden. — Dann ist aber, da B durch B bestimmt seyn soll, auch das mit demselben synthetisch vereinigte A dadurch bestimmt; und da B und B synthetisch vereinigt seyn sollen, auch das mit dem ersteren B vereinigte A damit synthetisch vereinigt. Dies widerspricht dem ersten Satze, nach welchem A und B schlechthin entgegengesetzt seyn sollen. Dieser Widerspruch ist nicht anders zu lösen, als dadurch, dass A ihm selbst entgegengesetzt werde; und so wird A + B bestimmt durch A, so wie es in der Erörterung des Begriffs der Wechselwirkung gefordert wurde. Nun aber kann A ihm selbst nicht entgegengesetzt seyn, wenn die geforderten Synthesen möglich seyn sollen. Es muss demnach sich gleich und sich entgegengesetzt seyn zugleich, d. h. es muss eine Handlung des absoluten Vermögens des Ich, der Einbildungskraft, geben, durch welche dasselbe absolut vereinigt wird. — Wir gehen nach diesem Schema an die Untersuchung.

Ist A Totalität, und wird als solche gesetzt, so wird B ausgeschlossen. — Das Ich setzt sich mittelbar als Ich, und begrenzt sich insofern, inwiefern es das Bild mit absoluter Freiheit entwirft, und zwischen mehreren möglichen Bestimmungen desselben in der Mitte schwebt. Das Bild ist noch nicht bestimmt, aber es wird bestimmt; das Ich ist in der Handlung des Bestimmens begriffen. Das ist der schon oben vollkommen geschilderte Zustand, auf welchen wir uns hier beziehen. Er heisse A. (Innere Anschauung des Ich im freien Bilden.)

Inwiefern das Ich so handelt, setzt es diesem frei schwebenden Bilde, und mittelbar sich selbst, dem bildenden, entgegen die vollkommen bestimmte Eigenschaft, von der wir schon oben gezeigt haben, dass sie umfasst und aufgefasst werde durch das Ich, vermittelst der unmittelbaren Anschauung des

Dinges, in welcher aber das Ich seiner selbst sich nicht bewusst ist. Jenes bestimmte wird nicht als Ich gesetzt, sondern demselben entgegengesetzt, und also ausgeschlossen. Es heisse B.

B wird gesetzt, und demnach A von der Totalität ausgeschlossen. — Das Ich setzte die Eigenschaft als bestimmt, und es konnte sich, wie es doch sollte, im Bilden keinesweges als frei setzen, ohne sie so zu setzen. Das Ich muss demnach, so gewiss es sich frei bildend setzen soll, auf jene Bestimmtheit der Eigenschaft reflectiren. (Es ist hier nicht die Rede von der synthetischen Vereinigung mehrerer Merkmale in Einem Substrat, und ebensowenig von der synthetischen Vereinigung des Merkmals mit dem Substrate, wie sich sogleich ergeben wird; sondern von der vollkommenen Bestimmtheit des vorstellenden Ich in Auffassung eines Merkmals, wovon als Beispiel man sich indessen die Figur eines Körpers im Raume denken kann.) Dadurch wird nun das Ich von der Totalität ausgeschlossen, d. h. es ist sich selbst nicht mehr genug, es ist nicht mehr durch sich selbst, sondern durch etwas anderes ihm völlig entgegengesetztes bestimmt; sein Zustand, d. i. das Bild in ihm, lässt sich nicht mehr lediglich aus ihm selbst, sondern bloss durch etwas ausser ihm erklären, und es ist demnach gesetzt A + B, oder A bestimmt durch B als Totalität. (Aeussere bestimmte reine Anschauung.)

(Ueberhaupt bei den gegenwärtigen Unterscheidungen, und besonders bei der jetzigen, ist wohl zu merken, dass etwas denselben einzeln entsprechendes im Bewusstseyn gar nicht vorkommen könne. Die geschilderten Handlungen des menschlichen Geistes kommen nicht getrennt vor in der Seele, und werden dafür auch gar nicht ausgegeben; sondern alles, was wir jetzt aufstellen, geschieht in synthetischer Vereinigung, wie wir denn beständig fort den synthetischen Gang gehen, und von dem Vorhandenseyn des einen Gliedes auf das Vorhandenseyn der übrigen schliessen. Ein Beispiel der deducirten Anschauung würde seyn die Anschauung jeder reinen geometrischen Figur, z. B. die eines Kubus. Aber eine solche Anschauung ist nicht möglich. Man kann sich keinen Kubus ein-

bilden, ohne den Raum, in dem er schweben soll, sich zugleich einzubilden, und dann seine Grenze zu beschreiben; und man findet hier zugleich in der sinnlichen Erfahrung den Satz erwiesen: dass das Ich keine Grenze setzen könne, ohne zugleich ein begrenzendes, durch die Grenze ausgeschlossenes zu setzen.)

Auf A + B muss, und zwar in dieser Verbindung, reflectirt werden, d. h. es wird auf die Beschaffenheit, *als eine bestimmte*, reflectirt. Ohne dies wäre sie nicht im Ich; ohne dies wäre das geforderte Bewusstseyn derselben nicht möglich. Wir werden demnach von dem Puncte aus, auf welchem wir stehen, selbst und durch einen in ihm selbst liegenden Grund weiter getrieben (ebenso das Ich, welches der Gegenstand unserer Untersuchung ist), und das ist eben das Wesen der Synthesis; hier liegt jenes die Unvollständigkeit verrathende X, von dem oft die Rede gewesen. — Diese Reflexion geschieht, wie jede, durch absolute Spontaneität; das Ich reflectirt schlechthin, weil es Ich ist. Es wird seiner Spontaneität in diesem Handeln sich nicht bewusst, aus dem oft angeführten Grunde; aber das Object seiner Reflexion, inwiefern es dies ist, wird dadurch Product jener Spontaneität, und es muss ihm das Merkmal eines Productes der freien Handlung des Ich, die *Zufälligkeit,* zukommen. Nun kann es nicht zufällig seyn, inwiefern es als *bestimmt* gesetzt ist, und als solches darüber reflectirt wird, mithin in einer anderen Rücksicht, die sich sogleich zeigen wird. — Es wird durch die ihm zukommende Zufälligkeit Product des Ich, und darin aufgenommen; das Ich bestimmt sich demnach abermals, und dies ist nicht möglich, ohne dass es sich Etwas, also ein Nicht-Ich entgegensetze.

(Hierbei die allgemeine, schon oft vorbereitete, aber nur hier recht deutlich zu machende Bemerkung. Das Ich reflectirt mit Freiheit; eine Handlung des Bestimmens, die eben dadurch selbst bestimmt wird: aber es kann nicht reflectiren, Grenze setzen, ohne zugleich absolut etwas zu produciren, als ein begrenzendes. Also *Bestimmen* und *Produciren* sind immer beisammen, und dies ist es, woran die Identität des Bewusstseyns sich hält.)

Dieses entgegengesetzte ist *nothwendig* in Beziehung auf die bestimmte Eigenschaft; und diese ist in Beziehung auf jenes *zufällig.* Es ist ferner, gerade wie diese Eigenschaft, entgegengesetzt dem Ich, und daher, wie sie, Nicht-Ich, aber ein *nothwendiges* Nicht-Ich.

Aber die Eigenschaft, als bestimmtes, und *inwiefern* sie dies ist, — also als etwas, gegen welches das Ich sich bloss leidend verhält, — muss von dem Ich ausgeschlossen werden, nach den obigen Erörterungen; und das Ich, wenn und inwiefern es als auf ein bestimmtes reflectirt, wie hier geschieht, muss dasselbe von sich ausschliessen. Nun schliesst das Ich in der gegenwärtigen Reflexion auch noch ein anderes Nicht-Ich, als bestimmt und nothwendig, von sich aus. Mithin muss dieses beides auf einander bezogen und synthetisch vereinigt werden. Der Grund der Vereinigung ist der, dass beide Nicht-Ich demnach in Beziehung auf das Ich Eins und ebendasselbe sind; der Unterscheidungsgrund der: die Eigenschaft ist *zufällig,* sie könnte auch anders seyn, das Substrat aber, als solches, ist in Beziehung auf die erstere nothwendig da. — Beide sind vereinigt, d. i. sie sind in Beziehung auf einander nothwendig und zufällig: die Eigenschaft muss ein Substrat haben, aber dem Substrat muss nicht diese Eigenschaft zukommen. Ein solches Verhältniss des zufälligen zum nothwendigen in der synthetischen Einheit nennt man das Verhältniss der *Substantialität.* — (B entgegengesetzt B. Das letztere B ist gar nicht im Ich. — A + B ist bestimmt durch B. Das in das Ich aufgenommene an sich vollkommen bestimmte Bild mag immer bestimmt seyn für das Ich; dem Dinge ist die darin ausgedrückte Eigenschaft zufällig. Sie könnte ihm auch nicht zukommen.)

Es muss reflectirt werden auf das im vorigen Geschäft ausgeschlossene B, das wir als das nothwendige Nicht-Ich, im Gegensatze des im Ich enthaltenen zufälligen, kennen. Es folgt aus dieser Reflexion sogleich, dass das vorher als Totalität gesetzte A + B nun nicht mehr Totalität, d. i. dass es nicht mehr das alleinig im Ich enthaltene, und insofern zufällige seyn könne. Es muss durch das nothwendige bestimmt wer-

den. *Zuvörderst* die Eigenschaft, das Merkmal, Bild, oder wie man es nennen will, muss dadurch bestimmt werden. Sie war gesetzt, als dem Dinge zufällig, das letztere als nothwendig; sie sind demnach völlig entgegengesetzt. Jetzt müssen sie, so gewiss über beide durch das Ich reflectirt werden soll, in diesem einen und ebendemselben Ich vereinigt werden. Dies geschieht durch absolute Spontaneität des Ich. Die Vereinigung ist lediglich Product des Ich; sie wird gesetzt, heisst: *es wird ein Product durch das Ich gesetzt.* — Nun wird das Ich seines Handelns unmittelbar sich nie bewusst, sondern nur in dem Producte, und vermittelst des Products. Die Vereinigung beider muss daher selbst als zufällig gesetzt werden; und da alles zufällige gesetzt wird, als entstanden durch Handeln, muss sie selbst gesetzt werden, als entstanden durch Handeln. — Nun kann das, was in seinem Daseyn selbst zufällig ist, und abhängig von einem anderen, nicht als handelnd gesetzt werden; mithin nur das Nothwendige. Auf das nothwendige wird in der Reflexion und durch sie der Begriff des Handelns übertragen, der eigentlich nur in dem reflectirenden selbst liegt, und das zufällige wird gesetzt als Product desselben, als Aeusserung seiner freien Thätigkeit. Ein solches synthetisches Verhältniss heisst das der *Wirksamkeit,* und das Ding in dieser synthetischen Vereinigung des nothwendigen und zufälligen in ihm betrachtet, ist das *wirkliche* Ding.

(Wir machen bei diesem höchst wichtigen Puncte einige Anmerkungen.

1) Die soeben aufgezeigte Handlung des Ich ist offenbar eine Handlung durch die Einbildungskraft in der Anschauung; denn theils vereinigt das Ich völlig entgegengesetztes, welches das Geschäft der Einbildungskraft ist; theils verliert es sich selbst in diesem Handeln, und trägt dasjenige, was in ihm ist, über auf das Object seines Handelns, welches die Anschauung charakterisirt.

2) Die sogenannte Kategorie der Wirksamkeit zeigt sich demnach hier, als lediglich in der Einbildungskraft entsprungen: und so ist es, es kann nichts in den Verstand kommen, ausser durch die Einbildungskraft. Welche Aenderung der

Verstand mit jenem Producte der Einbildungskraft vornehmen werde, lässt sich schon hier voraussehen. Wir haben das Ding gesetzt, als *frei* handelnd, und ohne alle Regel (wie es denn auch wirklich, so lange der Verstand seine Handelsweise nicht umfasst und begreift, im Bewusstseyn gesetzt wird als *Schicksal* mit allen seinen möglichen Modificationen); weil die Einbildungskraft ihr eigenes *freies* Handeln darauf überträgt. Es fehlt das Gesetzmässige. Wird der gebundene Verstand auf das Ding sich richten, so wird dasselbe nach einer Regel wirken, so wie er selbst.

3) Kant, der die Kategorien ursprünglich als *Denkformen* erzeugt werden lässt, und der von seinem Gesichtspuncte aus daran völlig Recht hat, bedarf der durch die Einbildungskraft entworfenen Schemate, um ihre Anwendung auf Objecte möglich zu machen; er lässt sie demnach ebensowohl, als wir, durch die Einbildungskraft bearbeitet werden, und derselben zugänglich seyn. In der Wissenschaftslehre entstehen sie *mit den Objecten zugleich,* und, um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst.

4) Maimon sagt über die Kategorie der Wirksamkeit dasselbe, was die Wissenschaftslehre sagt: nur nennt er ein solches Verfahren des menschlichen Geistes eine Täuschung. Wir haben anderwärts gesehen, dass dasjenige nicht Täuschung zu nennen sey, was den Gesetzen des vernünftigen Wesens angemessen ist, und nach denselben schlechthin nothwendig ist und nicht vermieden werden kann, wenn wir nicht aufhören wollen, vernünftige Wesen zu seyn. — Aber der eigentliche Streitpunct liegt im folgenden: „Mögt ihr doch immer," würde Maimon sagen, „Gesetze des Denkens *a priori* haben, wie ich euch als erwiesen zugestehe," (welches allerdings viel zugestanden ist, denn wie mag doch ein blosses Gesetz im menschlichen Geiste vorhanden seyn, ohne Anwendung, eine leere Form ohne Stoff?) „so könnt ihr dieselben auf Objecte doch nur vermittelst der Einbildungskraft anwenden; mithin muss im Geschäft der Anwen-

dung in derselben Object und Gesetz zugleich seyn. Wie kommt sie doch zum Objecte?" Diese Frage kann nicht anders beantwortet werden, als so: sie muss es selbst produciren (wie in der Wissenschaftslehre aus anderen Gründen ganz unabhängig von jenem Bedürfniss schon dargethan worden ist). — Der durch den Buchstaben Kants allerdings bestätigte, seinem *Geiste* aber völlig widerstreitende Irrthum liegt demnach bloss darin, dass das Object etwas anderes seyn soll, als ein Product der Einbildungskraft. Behauptet man dies, so wird man ein transcendenter Dogmatiker, und entfernt sich gänzlich vom Geiste der kritischen Philosophie.

5) Maimon hat bloss die Anwendbarkeit des Gesetzes der Wirksamkeit bezweifelt; er könnte nach seinen Grundsätzen die Anwendbarkeit aller Gesetze *a priori* bezweifelt haben. — So Hume. Er erinnerte: ihr selbst seyd es, die ihr den Begriff der Wirksamkeit in euch habt, und ihn auf die Dinge übertraget; mithin hat eure Erkenntniss keine objective Gültigkeit. Kant gesteht ihm den Vordersatz nicht nur für den Begriff der Wirksamkeit, sondern für alle Begriffe *a priori* zu; aber er lehnt durch den Erweis, dass ein Object lediglich für ein mögliches Subject seyn könne, seine Folgerung ab. Es blieb in diesem Streite unberührt, durch welches Vermögen des Subjects das im Subject liegende auf das Object übertragen werde. Lediglich durch die Einbildungskraft wendet ihr das Gesetz der Wirksamkeit auf Objecte an, erweist Maimon; mithin hat eure Erkenntniss keine objective Gültigkeit, und die Anwendung eurer Denkgesetze auf Objecte ist eine blosse Täuschung. Die Wissenschaftslehre gesteht ihm den Vordersatz nicht nur für das Gesetz der Wirksamkeit, sondern für alle Gesetze *a priori* zu, zeigt aber durch eine nähere Bestimmung des Objects, welche schon in der Kantischen Bestimmung liegt, dass unsere Erkenntniss gerade darum objective Gültigkeit habe, und nur unter dieser Bedingung sie haben könne. — So geht der Skepticismus und der Kriticismus, jeder seinen einförmigen Weg fort, und beide bleiben sich selbst immer

getreu. Man kann nur sehr uneigentlich sagen, dass der Kritiker den Skeptiker widerlege. Er giebt vielmehr ihm zu, was er fordert, und meistens noch mehr, als er fordert; und beschränkt lediglich die Ansprüche, die derselbe meistentheils gerade wie der Dogmatiker auf eine Erkenntniss des Dinges an sich macht, indem er zeigt, dass diese Ansprüche ungegründet sind.)

Das, was wir jetzt als Aeusserung der Thätigkeit des Dinges kennen, und was durch die übrigens freie Thätigkeit desselben vollkommen bestimmt ist, ist gesetzt in das Ich, und ist bestimmt für das Ich, wie wir oben gesehen haben. Demnach ist mittelbar das Ich selbst dadurch bestimmt; es hört auf Ich zu seyn, und wird selbst Product des Dinges, weil das, dasselbe ausfüllende und stellvertretende, Product des Dinges ist. Das Ding wirkt durch und vermittelst dieser seiner Aeusserung auf das Ich selbst, und das Ich ist gar nicht mehr Ich, das durch sich selbst gesetzte, sondern es ist in dieser Bestimmung das durch das Ding gesetzte. (Die Einwirkung des Dinges auf das Ich, oder der physische Einfluss der Lockianer und der neuern Eklektiker, die aus den ganz heterogenen Theilen des Leibnitzischen und Lockeschen Systems ein unzusammenhängendes Ganzes zusammensetzen, welcher aber von dem gegenwärtigen Gesichtspuncte aus, aber auch nur von ihm aus, völlig gegründet ist.) — Das aufgestellte findet sich, wenn auf A + B, bestimmt durch B, reflectirt wird.

So kann es nicht seyn, daher muss A + B bestimmt durch B wieder in das Ich gesetzt, oder nach der Formel, bestimmt werden durch A.

Zuvörderst: A, d. i. die in dem Ich durch das Ding hervorgebracht seyn sollende Wirkung wird gesetzt in Rücksicht auf das Ich, als zufällig. Demnach wird dieser Wirkung im Ich, und dem Ich selbst, inwiefern es durch sie bestimmt ist, entgegengesetzt ein nothwendig in sich selbst und durch sich selbst seyendes Ich, das Ich an sich. Gerade wie oben dem zufälligen im Nicht-Ich das nothwendige oder das Ding an sich entgegengesetzt wurde, so wird hier dem zufälligen im Ich das nothwendige oder das Ich an sich entgegengesetzt,

und dieses ist gerade wie das obige Product des Ich selbst. Das nothwendige ist Substanz, das zufällige ein Accidens in ihm. — Beide, das zufällige und das nothwendige, müssen synthetisch vereinigt gesetzt werden, als ein und ebendasselbe Ich. Nun sind sie absolut entgegengesetzt, mithin nur durch absolute Thätigkeit des Ich zu vereinigen, welcher, wie oben, das Ich sich nicht unmittelbar bewusst wird, sondern sie überträgt auf die Objecte der Reflexion, demnach das Verhältniss der Wirksamkeit zwischen beiden setzt. Das zufällige wird bewirktes durch die Thätigkeit des absoluten Ich im Reflectiren, eine Aeusserung des Ich, und insofern etwas wirkliches für dasselbe. Dass es bewirktes des Nicht-Ich seyn sollte, davon wird in dieser Reflexion völlig abstrahirt, denn es kann etwas nicht zugleich bewirktes des Ich, und seines entgegengesetzten des Nicht-Ich seyn. Dadurch wird nun ausgeschlossen vom Ich das Ding mit seiner Aeusserung, und demselben völlig entgegengesetzt. — Beide, Ich und Nicht-Ich, existiren an sich nothwendig, beide völlig unabhängig von einander; beide äussern sich in dieser Unabhängigkeit, jedes durch seine eigene Thätigkeit und Kraft, die wir noch nicht unter Gesetze gebracht haben, die demnach noch immer völlig frei sind.

Es ist jetzt deducirt, wie wir dazu kommen, ein handelndes Ich und ein handelndes Nicht-Ich entgegenzusetzen, und beide zu betrachten, als völlig unabhängig von einander. Insofern ist das Nicht-Ich überhaupt da, und ist durch sich selbst bestimmt; dass es aber durch das Ich vorgestellt wird, ist zufällig für dasselbe. Ebenso ist das Ich da und handelt durch sich selbst, dass es aber das Nicht-Ich vorstellt, ist zufällig für dasselbe. Die Aeusserung des Dinges in der Erscheinung ist Product des Dinges; diese Erscheinung, inwiefern sie für das Ich da ist und durch dasselbe aufgefasst wird, ist Product des Ich.

Das Ich kann nicht handeln, ohne ein Object zu haben; also durch die Wirksamkeit des Ich wird die des Nicht-Ich gesetzt: das Nicht-Ich kann wirken, aber nicht für das Ich, ohne dass das Ich auch wirke; dadurch, dass eine Wirksamkeit desselben *für das Ich* gesetzt wird, wird zugleich die

Wirksamkeit des Ich gesetzt. Die Aeusserungen beider Kräfte sind daher nothwendig synthetisch vereinigt, und der Grund ihrer Vereinigung (das, was wir oben ihre Harmonie nannten) muss aufgezeigt werden.

Die Vereinigung geschieht durch absolute Spontaneität, wie alle Vereinigungen, die wir bis jetzt aufgezeigt haben. Was durch Freiheit gesetzt ist, hat den Charakter der Zufälligkeit; demnach muss auch die gegenwärtige synthetische Einheit diesen Charakter haben. — Oben wurde das Handeln übertragen; dies ist demnach schon gesetzt, und kann nicht abermals gesetzt werden; es bleibt daher die zufällige Einheit des Handelns, d. i. das ohngefähre Zusammentreffen der Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich *in einem dritten*, *das weiter gar nichts ist*, *noch seyn kann*, *als das*, *worin sie zusammentreffen;* und welches wir indessen *einen Punct* nennen wollen.

§. 4. Die Anschauung wird bestimmt in der Zeit, und das angeschaute im Raume.

Die Anschauung soll seyn im Ich, ein Accidens des Ich, nach dem vorherigen §., das Ich muss demnach sich setzen, als das anschauende; es muss die Anschauung in Rücksicht auf sich selbst bestimmen: ein Satz, der im theoretischen Theile der Wissenschaftslehre postulirt wird, nach dem Grundsatze: nichts kommt dem Ich zu, als dasjenige, was es in sich selbst setzt.

Wir verfahren hier nach dem gleichen Schema der Untersuchung, wie im vorherigen §., nur mit dem Unterschiede, dass dort von *etwas*, von einer Anschauung, hier aber lediglich von einem *Verhältnisse*, von einer synthetischen Vereinigung entgegengesetzter Anschauungen die Rede seyn wird; mithin da, wo dort auf Ein Glied reflectirt wurde, hier auf zwei entgegengesetzte in ihrer Verbindung wird reflectirt werden müssen; demnach hier durchgängig dreifach seyn wird, was dort einfach war.

I.

Die Anschauung, so wie sie oben bestimmt worden, d. i. die synthetische Vereinigung der Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich durch das zufällige Znsammentreffen in Einem Puncte wird gesetzt und aufgenommen in das Ich, heisst nach der nun sattsam bekannten Bedeutung: *sie wird gesetzt, als zufällig.* — Es ist wohl zu merken, dass nichts von dem einmal in ihr festgesetzten verändert werden darf, sondern alles sorgfältig beibehalten werden muss. Die Anschauung wird nur *weiter* bestimmt; aber alle einmal gesetzte Bestimmungen bleiben.

Die Anschauung X wird *als Anschauung* als zufällig gesetzt, heisst: es wird ihr eine andere Anschauung — nicht etwa ein anderes Object, eine andere Bestimmung u. dergl., sondern, worauf hier alles ankommt, eine vollkommen wie sie bestimmte andere *Anschauung* = Y entgegengesetzt, die im Gegensatze mit der ersteren nothwendig, und die erstere im Gegensatze mit ihr zufällig ist. Y ist insofern von dem in X anschauenden Ich völlig ausgeschlossen.

X fällt als Anschauung — nothwendig in einen Punct; Y als Anschauung gleichfalls, aber in einen dem ersteren entgegengesetzten, und also von ihm völlig verschiedenen. Der eine ist nicht der andere.

Es fragt sich nun, welches denn die Nothwendigkeit sey, die der Anschauung Y in Beziehung auf X und die Zufälligkeit, die der Anschauung X in Beziehung auf Y zugeschrieben werde? Folgende: die Anschauung Y ist mit ihrem Puncte nothwendig synthetisch vereinigt, wenn X mit dem ihrigen vereinigt werden soll; die Möglichkeit der synthetischen Vereinigung X und ihres Punctes setzt die Vereinigung der Anschauung Y mit ihrem Puncte voraus; nicht aber umgekehrt. In den Punct, in welchem X gesetzt wird, lässt sich, — so setzt das Ich — auch eine andere Anschauung setzen; in denjenigen aber, in welchem Y gesetzt ist, schlechthin keine andere, als Y, wenn X als Anschauung des Ich soll gesetzt werden können.

Nur inwiefern diese Zufälligkeit der Synthesis gesetzt wird, ist X zu setzen, als Anschauung des Ich; und nur inwiefern dieser Zufälligkeit die Nothwendigkeit der gleichen Synthesis entgegengesetzt wird, ist sie selbst zu setzen.

(Es bleibt dabei freilich die weit schwierigere Frage zu beantworten übrig, wodurch denn der Punct X noch anders bestimmt und bestimmbar seyn möge, denn durch die Anschauung X, und der Punct Y anders, denn durch die Anschauung Y? Bis jetzt ist dieser Punct noch weiter gar nichts, als dasjenige, worin eine Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich zusammentreffen; eine Synthesis, durch welche die Anschauung, und welche allein durch die Anschauung möglich wird; und so und nicht anders ist er im vorigen §. aufgestellt worden. Nun ist klar, dass, wenn der Punct X gesetzt werden soll als derjenige, in welchem auch eine andere Anschauung sich setzen lasse, der Punct Y aber im Gegensatze als derjenige, in welchem keine andere sich setzen lasse, beide von ihren Anschauungen sich absondern, und unabhängig von ihnen sich von einander müssen unterscheiden lassen. *Wie* dies möglich sey, lässt sich hier freilich noch nicht einsehen; wohl aber soviel, *dass* es möglich seyn müsse, wenn je eine Anschauung dem Ich zugeschrieben werden solle.)

II.

Wird A gesetzt als Totalität, so wird B ausgeschlossen. Bedeutet A das durch Freiheit zu bestimmende Bild, so bedeutet B die ohne Zuthun des Ich bestimmte Eigenschaft. — In der Anschauung X, inwiefern sie überhaupt eine Anschauung seyn soll, wird nach dem vorigen §. ein bestimmtes Object X ausgeschlossen; so auch in der ihr entgegengesetzten Anschauung Y. Beide Objecte sind als solche bestimmt, d. h. das Gemüth ist in Anschauung derselben genöthigt, sie gerade *so* zu setzen, wie es sie setzt. Diese Bestimmtheit muss bleiben, und es ist nicht die Rede davon, sie zu ändern.

Aber welches Verhältniss unter den Anschauungen ist, dasselbe ist nothwendig auch unter den Objecten. Mithin müsste das Object X in Beziehung auf Y *zufällig,* dieses aber in Be-

ziehung auf jenes *nothwendig* seyn. Die Bestimmung des X setzt nothwendig die des Y voraus, nicht aber umgekehrt.

Nun aber sind beide Objecte, *als Objecte der Anschauung überhaupt,* vollkommen bestimmt, und das geforderte Verhältniss beider zu einander kann auf diese Bestimmtheit sich nicht beziehen, sondern auf eine andere, noch völlig unbekannte; auf eine solche, durch welche etwas nicht ein Object überhaupt, sondern nur ein Object einer, von einer anderen Anschauung zu unterscheidenden, Anschauung wird. Die geforderte Bestimmung gehört nicht zu den *inneren* Bestimmungen des Objects (inwiefern von ihm der Satz A = A gilt), sondern sie ist eine äussere. Da aber ohne die geforderte Unterscheidung es nicht möglich ist, dass eine Anschauung in das Ich gesetzt werde, jene Bestimmung aber die Bedingung der geforderten Unterscheidung ist, so ist das Object nur unter Bedingung dieser Bestimmtheit Object der Anschauung, und sie ist ausschliessende Bedingung aller Anschauung. Wir nennen das unbekannte, durch welches das Object bestimmt werden soll, indessen O, die Art, wie Y dadurch bestimmt ist z, die wie X dadurch bestimmt ist, v.

Das gegenseitige Verhältniss ist folgendes: X muss gesetzt werden, als synthetisch zu vereinigend mit v, oder auch nicht; also auch v als synthetisch zu vereinigend mit X, oder mit jedem anderen Objecte: Y dagegen als durch eine Synthesis nothwendig mit z vereinigt, wenn X mit v vereinigt werden soll. — *Indem* v als zu *vereinigend* mit X gesetzt wird, oder auch nicht, wird Y nothwendig gesetzt, als *vereinigt* mit z, und daraus geht zugleich folgendes hervor: jedes mögliche Object ist mit v zu vereinigen, nur nicht Y, denn es ist schon unzertrennlich vereinigt. So auch X mit jedem möglichen O zu vereinigen, nur nicht mit z, denn mit diesem ist Y unzertrennlich vereinigt; von diesem ist es daher schlechthin ausgeschlossen.

X und Y sind vom Ich völlig ausgeschlossen, das Ich vergisst und verliert sich selbst gänzlich in ihrer Anschauung; das Verhältniss beider also, von welchem hier die Rede ist, lässt sich schlechterdings nicht von dem Ich ableiten, sondern

es muss *den Dingen selbst zugeschrieben werden:* — es erscheint dem Ich, als nicht abhängig von seiner Freiheit, sondern als bestimmt durch die Dinge. — Das Verhältniss war: weil z mit Y vereinigt ist, ist X davon schlechthin ausgeschlossen. Dies auf die Dinge übertragen, muss ausgedrückt werden: Y schliesst X von z aus, es bestimmt dasselbe negativ. Gehe Y bis zum Puncte d, so wird X bis zu diesem Puncte, — gehe es bis c, so wird X nur bis dahin ausgeschlossen, u. s. f. Da es aber gar keinen anderen Grund giebt, warum X nicht mit z vereinigt werden kann, ausser den, dass es durch Y davon ausgeschlossen wird, und da das begründete offenbar nicht weiter gilt, als der Grund: so geht X bestimmt da an, wo Y aufhört es auszuschliessen, oder wo Y ein Ende hat; und es kommt ihnen daher Continuität zu.

Dieses Ausschliessen, diese Continuität ist nicht möglich, wenn nicht beide X und Y in einer gemeinschaftlichen Sphäre sind (welche wir hier freilich noch gar nicht kennen), und in derselben in *einem* Puncte zusammentreffen. Im Setzen dieser Sphäre besteht die synthetische Vereinigung beider nach dem geforderten Verhältnisse. Es wird demnach durch absolute Spontaneität der Einbildungskraft eine solche gemeinschaftliche Sphäre producirt.

III.

Wird auf das ausgeschlossene B reflectirt, so wird A dadurch ausgeschlossen von der Totalität (vom Ich). Da aber B eben durch die Reflexion in das Ich aufgenommen, mithin selbst mit A vereinigt als Totalität (als zufällig) gesetzt wird, so muss ein anderes B, in Rücksicht auf welches es zufällig ist, ausgeschlossen oder demselben als nothwendig entgegengesetzt werden. Wir wenden diesen allgemeinen Satz an auf den gegenwärtigen Fall.

Y ist jetzt, laut unseres Erweises, in Rücksicht seiner synthetischen Vereinigung mit einem noch völlig unbekannten O bestimmt; und X ist in Beziehung darauf, und vermittelst desselben gleichfalls, wenigstens *negativ* bestimmt; es kann nicht auf die Art, wie Y durch O, bestimmt werden, sondern nur

auf eine entgegengesetzte; es ist ausgeschlossen von der Bestimmung des Y.

Beide müssen, inwiefern sie, was hier geschieht, mit A vereinigt, oder in das Ich aufgenommen werden sollen, *auch in dieser Rücksicht* gesetzt werden, als zufällig. Das heisst zuvörderst, es wird ihnen nach dem im vorigen §. deducirten Verfahren entgegengesetzt ein nothwendiges Y und X, in Beziehung auf welche beide zufällig sind — die Substanzen, denen beide zukommen, als Accidenzen.

Ohne uns länger bei diesem Gliede der Untersuchung aufzuhalten, gehen wir sogleich fort zur oben gleichfalls deducirten synthetischen Vereinigung des jetzt als zufällig gesetzten mit dem ihm entgegengesetzten nothwendigen. Nemlich, das im Ich aufgefasste und insofern zufällige Y ist Erscheinung — bewirktes, Aeusserung der nothwendig vorauszusetzenden Kraft Y: X das gleiche, und zwar beide Aeusserungen *freier* Kräfte.

Welches Verhältniss zwischen Y und X als Erscheinungen ist, dasselbe muss auch zwischen den Kräften seyn, die durch sie sich äussern. Die Aeusserung der Kraft Y geschieht demnach völlig unabhängig von der Aeusserung der Kraft X; umgekehrt aber ist die letztere in ihrer Aeusserung abhängig von der Aeusserung der ersteren, und wird durch sie bedingt.

Bedingt sage ich, d. h. die Aeusserung von Y bestimmt die Aeusserung X nicht *positiv,* welche Behauptung in dem vorher deducirten nicht den mindesten Grund haben würde; es liegt nicht etwa in der Aeusserung Y der Grund, dass die Aeusserung X gerade so, und nicht anders ist: aber sie bestimmt sie *negativ*, d. h. es liegt in ihr der Grund, dass X auf eine gewisse bestimmte Art unter allen möglichen sich *nicht* äussern kann.

Dies scheint dem obigen zu widersprechen. Es ist ausdrücklich gesetzt, dass X sowohl als Y sich durch freie, schlechthin uneingeschränkte Wirksamkeit äussern sollen. Nun soll, wie soeben gefolgert worden, die Aeusserung von X durch die von Y bedingt seyn. Wir können dies vor der Hand nur negativ erklären. X wirkt so gut, als Y, schlechthin, weil es wirkt; demnach ist die Wirksamkeit von Y nicht etwa die Be-

dingung der Wirksamkeit von X überhaupt und ihrer Form nach; und der Satz ist gar nicht so zu verstehen, als ob Y X afficire, auf dasselbe wirke, es dringe und treibe, sich zu äussern. — Ferner, X ist in der Art und Weise seiner Aeusserung völlig frei, so wie Y; also kann das letztere ebensowenig die Art der Wirksamkeit der ersteren, die Materie derselben, bedingen und bestimmen. Es ist demnach eine wichtige Frage, welche Beziehung denn nun noch wohl übrig bleiben möge, in welcher eine Wirksamkeit die andere bedingen könne?

Y und X sollen beide in einem synthetischen Verhältnisse zu einem völlig unbekannten O stehen. Denn beide stehen, laut unseres Erweises, nothwendig, so gewiss dem Ich eine Anschauung zugeeignet werden soll, gegen einander selbst in einem gewissen Verhältnisse, lediglich in Absicht ihres Verhältnisses zu O. Sie müssen demnach beide selbst, und unabhängig von einander, in einem Verhältnisse zu O stehen. (Die Folgerung ist, wie sie seyn würde, wenn ich nicht wüsste, ob A und B eine bestimmte Grösse hätten; aber wüsste, dass A grösser sey, als B. Daraus könnte ich sicher folgern, dass allerdings beide ihre bestimmte Grösse haben müssten.)

O muss so etwas seyn, das die Freiheit beider in ihrer Wirksamkeit völlig ungestört lässt, denn beide sollen, wie ausdrücklich gefordert wird, frei wirken, und in, bei, und unbeschadet dieser freien Wirksamkeit, mit O synthetisch vereinigt seyn. Alles, worauf die Wirksamkeit einer Kraft geht (was Object derselben ist, die einzige Art der synthetischen Vereinigung, die wir bis jetzt kennen), schränkt durch seinen Widerstand diese Wirksamkeit nothwendig ein. Mithin kann O gar keine Kraft, keine Thätigkeit, keine Intension haben; es kann gar nichts wirken. Es hat daher gar keine Realität, und ist Nichts. — Was es etwa doch noch seyn möge, werden wir wahrscheinlich in der Zukunft sehen. Das oben aufgestellte Verhältniss war: Y und z sind synthetisch vereinigt, und dadurch wird X von z ausgeschlossen. Wie wir eben gesehen haben, ist diese synthetische Vereinigung des Y mit z durch eigene, freie, ungestörte Wirksamkeit der inneren Kraft Y geschehen; doch ist z keinesweges Product dieser Wirksamkeit

selbst, sondern mit demselben nur nothwendig vereinigt, muss daher von ihm auch unterschieden werden können. Nun wird ferner, eben durch diese Vereinigung, die Wirksamkeit des X und ihr Product *ausgeschlossen* von z; demnach ist z *die Sphäre der Wirksamkeit* von Y; — z ist, nach obigem, *nichts, denn diese Sphäre;* es ist gar nichts an sich, es hat keine Realität, und es lässt sich ihm gar kein Prädicat beilegen, als das soeben deducirte. — Ferner: z ist die Sphäre der Wirksamkeit *bloss* und *lediglich* von Y, denn dadurch, dass es als solche gesetzt wird, wird X und jedes mögliche Object davon ausgeschlossen. Die Sphäre der Wirksamkeit von Y oder z bedeuten Eins und ebendasselbe, sie sind völlig gleichgeltend; z ist nichts weiter, denn diese Sphäre, und diese Sphäre ist nichts anderes, denn z. z ist nichts, wenn Y nicht wirkt, und Y wirkt nicht, wenn z nicht ist. Die Wirksamkeit von Y *erfüllt* z, d. h. sie schliesst alles andere davon aus, was nicht die Wirksamkeit von Y ist. (An eine Extension ist hier noch nicht zu denken, denn sie ist noch nicht nachgewiesen, und sie soll durch jenen Ausdruck keinesweges erschlichen werden.)

Geht z bis zum Puncte c d e u. s. f., so ist die Wirksamkeit des X ausgeschlossen bis c d e u. s. f. Da die letztere aber mit z lediglich darum nicht vereinigt werden kann, weil sie durch Y davon ausgeschlossen wird, so ist nothwendig Continuität zwischen den Sphären der Wirksamkeit beider, und sie treffen in einem Puncte zusammen. Die Einbildungskraft vereinigt beides, und setzt z und — z, oder, wie wir es oben bestimmten, $v = 0$.

Aber die Wirksamkeit des X soll, unbeschadet der Freiheit desselben, ausgeschlossen seyn von z. Dieses Ausschliessen geschieht nicht unbeschadet seiner Freiheit, wenn durch die Erfüllung des z durch Y etwas in X negirt, aufgehoben, eine ihm an sich mögliche Kraftäusserung unmöglich gemacht wird. Die Erfüllung von z durch seine Wirksamkeit muss demnach *gar keine mögliche Aeusserung des X seyn;* es muss in ihm gar keine Tendenz dafür und dahin liegen. z ist schon aus einem inneren, in X selbst liegenden Grunde nicht Wirkungssphäre desselben, oder vielmehr, es liegt in X gar kein

Grund, dass z seine Wirkungssphäre seyn könnte; sonst würde dasselbe beschränkt, und wäre nicht frei.

Mithin treffen beide Y und X zufällig in einem Puncte, der absoluten synthetischen Einheit des absolut entgegengesetzten (nach obigem), zusammen, ohne alle gegenseitige Einwirkung, ohne alles Eingreifen in einander.

IV.

A + B soll bestimmt werden durch B. Bisher ist dadurch nur B bestimmt worden; aber mittelbar wird auch A dadurch bestimmt. Dies hiess oben: das, was im Ich ist, und da weiter nichts im Ich ist, als die Anschauung, — das Ich selbst ist durch das Nicht-Ich bestimmt, und das, was in ihm ist, und dasselbe ausmacht, ist mittelbar selbst ein Product desselben. Wir wenden dies auf den gegenwärtigen Fall an.

X ist Product des Nicht-Ich, und ist seiner Wirkungssphäre nach bestimmt im Ich; Y gleichfalls, beide durch sich selbst in ihrer absoluten Freiheit. Beide durch ihr zufälliges Zusammentreffen bestimmen auch den Punct dieses ihres Zusammentreffens, und das Ich verhält dagegen sich bloss leidend.

So soll und kann es nicht seyn. Das Ich, so gewiss es Ich ist, muss mit Freiheit die Bestimmung entwerfen. — Oben lösten wir im Allgemeinen diese Schwierigkeit auf folgende Weise: die ganze Reflexion überhaupt auf etwas als Substanz — auf das dauernde und wirkende, — das dann, wenn es einmal so gesetzt ist, freilich in nothwendigem synthetischem Zusammenhange mit seinem Producte steht, und davon nicht mehr zu trennen ist — hängt von der absoluten Freiheit des Ich ab. Hier wird sie gerade so gelöst. Es hängt von der absoluten Freiheit des Ich ab, ob es auf Y und X als auf ein *dauerndes, einfaches* reflectiren wolle, oder nicht. Reflectirt es darauf, so muss es nach diesem Gesetze freilich Y in den Wirkungskreis z und denselben ausfüllend, und in C den Grenzpunct zwischen dem Wirkungskreise beider setzen; aber es könnte auch nicht so reflectiren, sondern es könnte statt Y und X jedes mögliche als Substanz durch absolute Freiheit setzen.

Um dies sich recht deutlich zu machen, denke man sich die Sphäre z und die Sphäre v als zusammenhängend im Puncte C, wie sie denn wirklich also gesetzt worden sind. Das Ich kann in die Sphäre z statt Y setzen ein a und ein b; z zum Wirkungskreise beider machen, und es theilen im Puncte g. Dasjenige, was jetzt Wirkungskreis des a ist, heisse h. Aber es ist ebensowenig genöthigt in h a als untheilbare Substanz zu setzen, sondern es konnte statt desselben auch setzen e und d und demnach h im Puncte e theilen in f und k und so ins unendliche. Wenn es aber einmal ein a und ein b gesetzt hat, so muss es ihnen einen in Einem Puncte zusammentreffenden Wirkungskreis anweisen, nach dem oben deducirten Gesetze.

Diese Zufälligkeit des Y und ebenso seines Wirkungskreises für das Ich *muss dasselbe durch die Einbildungskraft wirklich setzen*, aus dem schon oft angegebenen Grunde.

Also O wird gesetzt als *ausgedehnt, zusammenhängend, theilbar ins unendliche*, und ist der *Raum.*

1) Indem die Einbildungskraft, wie sie soll, die Möglichkeit ganz anderer Substanzen mit ganz anderen Wirkungskreisen in dem Raume z setzt, *sondert sie den Raum von dem Dinge, das ihn wirklich erfüllt, ab,* und entwirft einen leeren Raum; aber lediglich zum Versuche, und im Uebergehen, um ihn sogleich wieder mit beliebigen Substanzen, die beliebige Wirkungskreise haben, zu erfüllen. Demnach ist gar kein leerer Raum, als lediglich in diesem Uebergehen der Einbildungskraft von der Erfüllung des Raumes durch A zur beliebigen Erfüllung desselben mit b c d u. s. f.

2) Der unendlich kleinste Theil des Raumes ist immer ein Raum, etwas, das Continuität hat, nicht aber ein blosser Punct, oder die Grenze zwischen bestimmten Stellen im Raume; und dieses darum, weil in ihm gesetzt werden kann, und inwiefern er selbst gesetzt wird, wirklich durch die Einbildungskraft gesetzt wird, eine Kraft, die sich nothwendig äussert, und die nicht gesetzt werden kann, ohne als sich äussernd gesetzt zu werden, laut der im vorigen §. vorgenommenen Synthesis der freien Wirksamkeit; sie kann sich aber nicht äussern ohne eine

Sphäre ihrer Aeusserung zu haben, die auch nichts weiter ist, denn eine solche Sphäre, laut der in diesem §. vorgenommenen Synthesis.

3) Demnach sind Intensität und Extensität nothwendig synthetisch vereinigt, und man muss das eine nicht ohne das andere deduciren wollen. Jede Kraft erfüllt (nicht durch sich selbst, *sie ist nicht im Raume,* und ist an sich, ohne eine Aeusserung, *gar Nichts,* aber durch ihr nothwendiges Product, welches eben der synthetische Vereinigungsgrund der Intensität und Extensität ist) nothwendig eine Stelle im Raume; und der Raum ist nichts weiter, als das durch diese Producte erfüllte oder zu erfüllende.

4) Ausser den inneren Bestimmungen der Dinge, die sich aber lediglich auf das Gefühl (des mehreren oder minderen Gefallens oder Misfallens) beziehen, und dem theoretischen Vermögen des Ich gar nicht zugänglich sind, z. B. dass sie bitter oder süss, rauh oder glatt, schwer oder leicht, roth oder weiss u. s. f. sind, und von denen man demnach hier völlig abstrahiren muss, sind die Dinge durch gar nichts zu unterscheiden, als durch den Raum, in welchem sie sich befinden. Dasjenige also, was den Dingen so zukommt, dass es ihnen, und gar nicht dem Ich zugeschrieben wird, aber doch nicht zu ihrem inneren Wesen gehört, ist der Raum, den sie einnehmen.

5) Aber aller Raum ist gleich, und durch ihn ist demnach auch keine Unterscheidung und Bestimmung möglich, ausser unter der Bedingung, dass schon ein Ding = Y in einem gewissen Raume gesetzt, und dieser dadurch bestimmt und charakterisirt sey, und nun von X gesagt werde: es ist in einem *anderen* Raume — (versteht sich als Y). Alle Raumbestimmung setzt einen erfüllten und durch die Erfüllung bestimmten Raum voraus. — Setzet A in den unendlichen leeren Raum; es bleibt so unbestimmt, als es war, und ihr könnt mir die Frage, *wo* es sey, nicht beantworten, denn ihr habt keinen bestimmten Punct, nach welchem ihr messen, von welchem aus ihr euch orientiren könntet. Die Stelle, welche es einnimmt, ist durch nichts bestimmt, als durch A, und A ist

durch nichts bestimmt, als durch seine Stelle. Mithin ist da schlechthin keine Bestimmung als lediglich, weil und inwiefern ihr eine setzet; es ist eine Synthesis durch absolute Spontaneität. — Um es sinnlich auszudrücken: A könnte sich, für irgend eine Intelligenz, die einen Punct, von welchem, und einen Punct, zu welchem im Gesichte hätte, unaufhörlich im Raume fortbewegen, ohne dass ihr es bemerktet, weil für euch keine solche Puncte da sind, sondern nur der grenzenlose, leere Raum. Für euch wird es daher immer in seiner Stelle bleiben, so gewiss es im Raume bleibt, denn es ist in ihr, absolut dadurch, dass ihr es in sie setzt. Setzet B daneben; dieses ist bestimmt, und wenn ich euch frage, wo es sey, so antwortet ihr mir: neben A; und ich bin dadurch allerdings befriedigt, wenn ich nur nicht weiter frage: aber wo ist denn A? Setzet neben B — C D E u. s. f. ins unbedingte, so habt ihr für alle diese Gegenstände *relative* Ortsbestimmungen; aber ihr mögt den Raum erfüllen, so weit ihr wollt, so ist dieser erfüllte Raum doch immer ein endlicher, der zum unendlichen gar kein Verhältniss haben kann, und mit welchem es beständig fort die gleiche Bewandtniss hat, wie mit A. Er ist bestimmt, lediglich weil ihr ihn bestimmt habt, kraft eurer absoluten Synthesis. — Eine handgreifliche Bemerkung, wie mir es scheint, von welcher aus man schon längst auf die Idealität des Raumes hätte fallen sollen.

6) Das Object der *gegenwärtigen* Anschauung wird, als solches, dadurch bezeichnet, dass wir es in einen Raum, als *leeren* Raum, durch die Einbildungskraft setzen; aber dies ist, wie gezeigt worden, nicht möglich, wenn nicht ein schon erfüllter Raum vorausgesetzt wird. — Eine abhängige Succession der Raumerfüllung; in welcher man aber, aus Gründen, die tiefer unten sich zeigen werden, immer wieder zurückgehen kann.

V.

Die Freiheit des Ich sollte dadurch wieder hergestellt, und das Nicht-Ich (die Bestimmung des Y und des X im Raume) als zufällig gesetzt werden, dass das Ich gesetzt

würde, als frei mit z Y zu verbinden, oder auch a b c u. s. f. und dadurch, dass diese Freiheit gesetzt wurde, zeigte sich erst O als Raum. Diese Art der Zufälligkeit ist ausgemittelt, und sie bleibt; aber es ist die Frage, ob die Schwierigkeit dadurch befriedigend gelöst worden.

Zwar ist das Ich überhaupt frei, im Raume Y X oder a b c u. s. f. zu setzen: aber *wenn* es auf X als Substanz reflectiren soll, von welcher Voraussetzung wir ausgegangen sind, so *muss es nothwendig*, laut des oben aufgezeigten Gesetzes, Y als bestimmte Substanz, und dasselbe als durch den Raum z bestimmt, setzen; es ist daher unter jener Bedingung nicht frei. Ferner ist es sodann auch in Absicht der Ortsbestimmung von X bestimmt, und nicht frei; es muss dasselbe neben Y setzen. Das Ich bleibt demnach, unter der zu Anfange des §. gemachten Voraussetzung bestimmt und gezwungen. Aber es muss frei seyn: und der noch fortdauernde Widerspruch muss gelöst werden. Er lässt sich nur folgendermaassen lösen. Y und X müssen beide noch auf eine andere Art bestimmt und entgegengesetzt seyn, ausser durch ihre Bestimmtheit und Bestimmbarkeit im Raume, denn beide wurden oben abgesondert von ihrem Raume, demnach gesetzt, als etwas für sich bestehendes und für sich unterschiedenes von jedem anderen. Sie müssen noch anderweitige charakteristische Merkmale haben, kraft welcher von ihnen der Satz A=A gilt, z. B. X sey roth, Y gelb u. dergl. Nun bezieht sich die Regel der Ortsbestimmung gar nicht auf diese Merkmale, und es ist nicht gesagt, dass Y als gelbes das im Raume bestimmte, und X als rothes das nach jenem im Raume bestimmbare seyn solle; sondern sie geht auf Y als auf ein bestimmtes, und in keiner anderen Rücksicht, auf X als auf ein bestimmbares, und in keiner anderen Rücksicht; sie sagt, dass das Object der zu setzenden Anschauung nothwendig ein bestimmbares seyn müsse, und kein bestimmtes seyn könne, und dass ihm ein bestimmtes entgegengesetzt werden müsse, das insofern kein bestimmbares seyn könne. Ob eben X als anderweitig durch seine inneren Merkmale bestimmtes; oder Y als durch die seinigen bestimmtes, — bestimmbares oder bestimmtes im Raume

seyn solle, bleibt dadurch gänzlich unentschieden. Und hier hat denn die Freiheit ihren Spielraum; sie muss ein bestimmtes und ein bestimmbares entgegensetzen; aber sie kann unter anderweitig entgegengesetzten zum bestimmten machen, welches sie will, und zum bestimmbaren, welches sie will. Es ist lediglich von der Spontaneität abhängig, ob X durch Y oder Y durch X bestimmt werde.

(Es ist gleichgültig, welche Reihe im Raume man beschreibe, ob von A zu B oder umgekehrt; ob man B neben A setze, oder A neben B, denn die Dinge schliessen sich im Raume *wechselseitig* aus.)

VI.

Das Ich kann zum bestimmten oder bestimmbaren machen, welches es will, und es setzt diese seine Freiheit durch die Einbildungskraft auf die soeben angezeigte Art. Es schwebt zwischen Bestimmtheit und Bestimmbarkeit, schreibt beiden beides, oder, was das gleiche heisst, keinem keines zu. Aber, so gewiss eine Anschauung und ein Object einer Anschauung vorhanden seyn soll, muss, laut dem Gesetze, von welchem wir ausgegangen sind, das Ich *Eins* von den beiden an sich bestimmten *zum bestimmbaren im Raume* machen.

Warum es eben X oder Y oder jedes mögliche andere als bestimmbares setze, darüber lässt sich kein Grund anführen, und es soll gar keinen solchen Grund geben, denn es wird durch absolute Spontaneität gehandelt. Dieses nun zeigt sich durch Zufälligkeit. Nur hat man wohl zu merken, worin eigentlich diese Zufälligkeit liege.

Durch Freiheit wurde ein bestimmbares, dessen Bestimmbarkeit als solche nach dem Gesetze nothwendig ist, und welches als Object der Anschauung ein bestimmbares seyn muss, gesetzt; im *Gesetztseyn* oder *Daseyn* des bestimmbaren liegt demnach die Zufälligkeit. Das Setzen des bestimmbaren wird ein Accidens des Ich, welches selbst, zum Gegensatze, gesetzt wird als Substanz, nach der im vorigen §. angeführten Regel.

VII.

Gerade, wie im vorigen §. bei dem gegenwärtigen Puncte unseres synthetischen Verfahrens überhaupt, so sind auch hier Ich und Nicht-Ich völlig entgegengesetzt, und von einander unabhängig. Innere Kräfte im Nicht-Ich wirken mit absoluter Freiheit, erfüllen ihre Wirkungssphäre, fallen zufällig in Einem Puncte zusammen, und schliessen dadurch, gegenseitig unbeschadet der Freiheit beider, sich aus von ihren Wirkungssphären, oder wie wir jetzt wissen, aus ihren Räumen. — Das Ich setzt als Substanz, was es will, theilt gleichsam den Raum aus an Substanzen, wie es will; bestimmt sich selbst durch absolute Freiheit, was es zu dem im Raume bestimmten, was es in ihm zum bestimmbaren machen wolle; oder wählt durch Freiheit, nach welcher Richtung es den Raum durchlaufen wolle. Dadurch ist aller Zusammenhang zwischen dem Ich und Nicht-Ich aufgehoben; beide hängen durch nichts mehr zusammen, als durch den leeren Raum, welcher aber, da er völlig leer, und gar nichts weiter seyn soll, als die Sphäre, in welche das Nicht-Ich frei seine Producte *realiter*, und das Ich gleichfalls frei seine Producte, als erdichtete Producte eines Nicht-Ich, *idealiter* setzt, keines von beiden beschränkt, noch sie an einander knüpft. Das Entgegengesetztseyn, und dies unabhängige Daseyn des Ich und des Nicht-Ich ist erklärt, nicht aber die geforderte Harmonie zwischen beiden. — Den Raum nennt man mit Recht die Form, d. i. die subjective Bedingung der Möglichkeit der äusseren Anschauung. Giebt es nicht noch eine Form der Anschauung, so bleibt die geforderte Harmonie zwischen der Vorstellung und dem Dinge, die Beziehung derselben auf einander, demnach auch sogar ihre Entgegensetzung durch das Ich, unmöglich. Wir setzen unseren Weg fort, und werden auf ihm ohne Zweifel diese Form finden.

VIII.

1) Y und X in allen ihren möglichen Verhältnissen und Beziehungen unter einander, so auch in ihrem Verhältnisse

zu einander im Raume, — beide sind Producte der freien Wirksamkeit des vom Ich völlig unabhängigen Nicht-Ich. Sie sind dieses aber nicht, und sind überhaupt gar nicht *für das Ich,* ohne eine eigene freie Wirksamkeit desselben von seiner Seite.

2) Diese Wirksamkeit beider, des Ich und Nicht-Ich, muss Wechselwirksamkeit seyn, d. i. die Aeusserungen beider müssen zusammentreffen in einem Puncte: der absoluten Synthesis beider durch die Einbildungskraft. Diesen Vereinigungspunct *setzt* das Ich durch sein absolutes Vermögen, und es setzt ihn, als *zufällig*, d. i. *das Zusammentreffen der Wirksamkeit beider entgegengesetzten* ist zufällig, laut des vorigen §.

3) So wie eins von beiden Y oder X gesetzt werden soll, muss ein solcher Punct gesetzt werden. Es wird ein Object gesetzt, heisst: es wird mit einem solchen Puncte, und vermittelst seiner mit einer Wirksamkeit des Ich synthetisch vereinigt.

4) Das Ich schwebt in Rücksicht der Bestimmtheit oder Unbestimmtheit des Y oder X frei zwischen entgegengesetzten Richtungen, heisst demnach: es hängt lediglich von der Spontaneität des Ich ab, ob es Y oder X *mit dem Puncte,* und *dadurch mit dem Ich* synthetisch vereinigen werde.

5) Diese so bestimmte Freiheit des Ich muss gesetzt werden durch die Einbildungskraft; die *blosse Möglichkeit* einer Synthesis des Punctes und einer Wirksamkeit des Nicht-Ich muss gesetzt werden. Dies ist nur möglich unter der Bedingung, dass der *Punct* von der *Wirksamkeit des Nicht-Ich* abgesondert gesetzt werden könne.

6) Aber ein solcher Punct ist gar nichts, denn eine Synthesis der Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich; mithin kann von ihm nicht alle Wirksamkeit des Nicht-Ich abgesondert werden, ohne dass er selbst gänzlich verschwinde. Demnach wird nur das bestimmte X davon abgesondert, und dagegen ein unbestimmtes Product, das a b c u. s. f. seyn kann, ein Nicht-Ich überhaupt, mit ihm synthetisch verei-

nigt; das letztere, damit er seinen bestimmten Charakter als synthetischer Punct behalte. (Dass es so seyn muss, ist aus schon oben angeführten Gründen klar. Das Zusammentreffen des X mit der Wirksamkeit des Ich, soviel als mit dem jetzt zu untersuchenden Puncte, sollte zufällig seyn, und als solches gesetzt werden; das heisst offenbar soviel als, es soll gesetzt werden, als damit zu vereinigend, oder auch nicht, demnach an seiner Stelle jedes mögliche Nicht-Ich.)

7) Das Ich soll, laut unserer ganzen Voraussetzung, den Punct mit X wirklich synthetisch vereinigen; denn es soll eine Anschauung von X vorhanden seyn, welche schon *als solche*, als blosse Anschauung, ohne diese Synthesis nicht möglich ist, laut des vorigen §. Diese Synthesis nun geschieht, wie vorher erwiesen worden, mit absoluter Spontaneität ohne allen Bestimmungsgrund. Aber dadurch, dass X mit dem Puncte vereinigt wird, wird alles mögliche übrige von ihm ausgeschlossen; denn er ist der Vereinigungspunct des Ich mit einer, als Substanz, als selbstständig, einfach und frei wirkend gesetzten Kraft im Nicht-Ich; also werden mehrere mögliche Kräfte dadurch ausgeschlossen.

8) Dieses Zusammensetzen soll nun wirklich ein Zusammen*setzen* seyn, und als solches gesetzt werden, d. i. es soll geschehen durch absolute Spontaneität des Ich, und das Zeichen derselben, die *Zufälligkeit,* in keiner der oben angeführten Rücksichten, sondern auch, indem die Synthesis wirklich geschieht, und wirklich alles übrige ausgeschlossen wird, an sich tragen, und mit diesem Zeichen und Merkmale gesetzt werden. Dies ist nicht möglich, ausser durch Entgegensetzung einer anderen nothwendigen Synthesis eines bestimmten Y mit einem Puncte; und zwar nicht mit dem des X, denn von ihm wird durch diese Synthesis alles andere ausgeschlossen, sondern mit einem *anderen entgegengesetzten* Puncte. Er heisse der Punct c, und der, mit welchem X vereinigt ist, d.

9) Dieser Punct c ist, was der Punct d ist — synthetischer Vereinigungspunct der Wirksamkeit des Ich und Nicht-Ich. Aber darin ist er dem Puncte d entgegengesetzt, dass mit dem letzteren die Vereinigung betrachtet wird, als abhängig von der Freiheit; also, als auch anders seyn könnend; in c aber als nothwendig; sie kann nicht gesetzt werden, als anders seyn könnend. (Die synthetische Handlung ist geschlossen, völlig vorbei, und sie steht nicht mehr in meiner Hand.)

10) Die Zufälligkeit der synthetischen Vereinigung mit d muss gesetzt werden, mithin muss auch die Nothwendigkeit der Vereinigung mit c gesetzt werden. Es müssen demnach beide in dieser Beziehung gesetzt werden, als nothwendig und zufällig in Rücksicht auf einander. Wenn die synthetische Vereinigung mit d gesetzt werden soll, so muss die mit c als geschehen gesetzt werden; nicht aber wird umgekehrt, wenn die mit c gesetzt wird, die mit d als geschehen gesetzt.

11) Nun soll die Synthesis mit d geschehen, laut Postulats; wird sie als solche gesetzt, so wird sie nothwendig gesetzt als *abhängig,* bedingt durch die Synthesis mit c. Nicht aber ist umgekehrt c bedingt durch d.

12) Nun soll ferner die Synthesis mit c gerade das seyn, was die mit d ist, eine willkürliche, zufällige Synthesis. Wird sie als solche gesetzt, so muss ihr wieder eine andere mit b als nothwendig entgegengesetzt werden, von welcher sie abhängig und durch sie bedingt ist, nicht aber umgekehrt diese durch sie. Ferner ist b das gleiche, was c und d ist, eine zufällige Synthesis; und inwiefern sie als solche gesetzt wird, wird ihr eine andere nothwendige mit a entgegengesetzt, zu welcher sie sich gerade so verhält, wie sich zu ihr c und zu c d verhält; und so ins unendliche hinaus. Und so bekommen wir eine Reihe Puncte, als synthetische Vereinigungspuncte einer Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in der Anschauung, wo jeder von einem bestimmten anderen abhängig ist, der umgekehrt von ihm nicht wieder abhängt, und jeder einen bestimmten ande-

ren hat, der von ihm abhängig ist, ohne dass er selbst hinwiederum von ihm abhänge; kurz eine *Zeit-Reihe.*

13) Das Ich setzte sich, nach obiger Erörterung, als völlig frei, mit dem Puncte zu vereinigen, was es nur wollte; also das gesammte unendliche Nicht-Ich. Der so bestimmte Punct ist nur zufällig, und nicht nothwendig; nur abhängig, ohne einen anderen zu haben, der von ihm abhängt, und heisst der *gegenwärtige.*

14) Demnach sind, wenn von der synthetischen Vereinigung eines bestimmten Punctes mit dem Objecte, mithin von der gesammten Wirksamkeit des Ich, die nur durch diesen Punct mit dem Nicht-Ich vereinigt ist, abstrahirt wird, die Dinge, an sich und unabhängig von dem Ich betrachtet, *zugleich* (d. i. synthetisch vereinbar mit einem und ebendemselben Puncte) im Raume; aber sie können nur *nach einander*, in einer successiven Reihe, deren jegliches Glied von einem anderen abhängig ist, ohne dass dasselbe von ihm abhänge, wahrgenommen werden in der Zeit.

Wir machen hierbei noch folgende Bemerkungen:

a. Es ist für uns überhaupt gar keine *Vergangenheit,* als inwiefern sie in der *Gegenwart* gedacht wird. Was gestern war (man muss sich wohl transcendent ausdrücken, um sich überhaupt ausdrücken zu können), *ist nicht;* es ist lediglich, inwiefern ich im gegenwärtigen Augenblicke denke, *dass es* gestern war. Die Frage: ist denn nicht wirklich eine Zeit vergangen? ist mit der: giebt es denn ein Ding an sich, oder nicht? völlig gleichartig. Es ist allerdings eine Zeit vergangen, wenn ihr eine setzet, als vergangen; und wenn ihr jene Frage aufwerft, setzet ihr eine vergangene Zeit; wenn ihr sie nicht setzet, werft ihr jene |Frage nicht auf, und es ist sodann keine Zeit für euch vergangen. — Eine sehr greifliche Bemerkung, welche schon längst zu den richtigen Vorstellungen über die Idealität der Zeit hätte führen sollen.

b. Aber es ist für uns nothwendig eine Vergangenheit; denn nur unter Bedingung derselben ist eine Gegenwart, und nur unter Bedingung einer Gegenwart ein Bewusstseyn

möglich. Wir wiederholen im Zusammenhange den Beweis des letzteren, welcher eben in diesem §. geführt werden sollte. — Bewusstseyn ist nur möglich unter der Bedingung, dass das Ich ein Nicht-Ich sich entgegensetze; dieses Entgegensetzen begreiflicherweise nur unter der Bedingung, dass es seine ideale Thätigkeit auf das Nicht-Ich richte. Diese Thätigkeit ist die seinige, und nicht die des Nicht-Ich, lediglich inwiefern sie frei ist, inwiefern sie demnach auf jedes andere Object gehen könnte, als auf dieses. So muss sie gesetzt werden, wenn ein Bewusstseyn möglich seyn soll, und so wird sie gesetzt, und das ist der Charakter des gegenwärtigen Moments, dass auch jede andere Wahrnehmung in ihn fallen könnte. Dies ist nur möglich unter Bedingung eines anderen Moments, in den keine andere Wahrnehmung gesetzt werden kann, als diejenige, welche in ihn gesetzt ist; und das ist der Charakter des vergangenen Moments. Das Bewusstseyn ist also nothwendig Bewusstseyn der Freiheit und der Identität; das letztere darum, weil jeder Moment, so gewiss er ein Moment seyn soll, an einen anderen geknüpft werden muss. Die Wahrnehmung B ist keine Wahrnehmung, wenn nicht eine andere A desselben Subjects vorausgesetzt wird. Möge jetzt A immer verschwinden; soll das Ich zur Wahrnehmung C fortgehen, so muss wenigstens B als Bedingung derselben gesetzt werden; und so ins unendliche fort. An dieser Regel hängt die Identität des Bewusstseyns, für welche, der Strenge nach, wir immer nur zweier Momente bedürfen. — Es giebt gar keinen *ersten* Moment des Bewusstseyns, sondern nur einen *zweiten*.

c. Allerdings kann der vergangene Moment und jeder mögliche vergangene Moment wieder zum Bewusstseyn erhoben, repräsentirt oder vergegenwärtiget, gesetzt werden, als in *demselben* Subjecte vorgekommen, wenn darauf reflectirt wird, dass in ihn doch auch eine andere Wahrnehmung *hätte fallen können*. Dann wird demselben wieder ein anderer ihm vorhergehender entgegengesetzt, in welchen, *wenn* in den letzteren einmal eine gewisse be-

stimmte Wahrnehmung gesetzt werden soll, keine andere fallen konnte, als die, welche in ihn gefallen ist. Daher kommt es, dass wir immer, soweit wir nur wollen, ja ins unbedingte und unendliche hinaus, zurückgehen können.

d. Eine bestimmte Quantität des Raums ist immer *zugleich;* eine Quantität der Zeit immer *nach einander.* Daher können wir das eine nur durch das andere messen; den Raum durch die Zeit, die man braucht, um ihn zu durchlaufen; die Zeit durch den Raum, den wir, oder irgend ein regelmässig sich fortbewegender Körper (die Sonne, der Zeiger an der Uhr, der Pendul) in ihr durchlaufen kann.

Schluss - Anmerkung.

Kant geht in der Kritik d. r. Vft. von dem Reflexionspuncte aus, auf welchem Zeit, Raum und ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben, in dem Ich und für das Ich schon vorhanden sind. Wir haben dieselben jetzt *a priori* deducirt, und nun sind sie im Ich vorhanden. Das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre in Rücksicht der Theorie ist daher aufgestellt, und wir setzen unseren Leser für jetzt gerade bei demjenigen Puncte nieder, wo Kant ihn aufnimmt.

Ueber

die Würde des Menschen.

Beim Schlusse
seiner philosophischen Vorlesungen
gesprochen
von
J. G. Fichte.

1794.

**Nicht als Untersuchung, sondern als Ausguss
der hingerissensten Empfindung
nach der Untersuchung,
widmet seinen Gönnern und Freunden
zum Andenken der seeligen Stunden,
die er mit ihnen im gemeinschaftlichen Streben
nach Wahrheit verlebte,
diese Blätter
der Verfasser.**

Wir haben den menschlichen Geist vollständig ausgemessen; — wir haben ein Fundament gelegt, auf welches sich ein wissenschaftliches System, als getroffene Darstellung des *ursprünglichen* Systems im Menschen erbauen lasse. Wir thun zum Beschlusse einen kurzen Ueberblick auf das Ganze.

Die Philosophie lehrt uns alles im Ich aufsuchen. Erst durch das Ich kommt Ordnung und Harmonie in die todte, formlose Masse. Allein vom Menschen aus verbreitet sich *Regelmässigkeit* rund um ihn herum bis an die Grenze seiner Beobachtung, — und wie er diese weiter vorrückt, wird Ordnung und Harmonie weiter vorgerückt. Seine Beobachtung

weist dem bis ins unendliche verschiedenen, — jedem seinen Platz an, dass keines das andere verdränge; sie bringt Einheit in die unendliche Verschiedenheit. Durch sie halten sich die Weltkörper zusammen, und werden nur *Ein* organisirter Körper; durch sie drehen die Sonnen sich in ihren angewiesenen Bahnen. Durch das Ich steht die ungeheure Stufenfolge da von der Flechte bis zum Seraph; in *ihm* ist das System der ganzen Geisterwelt, und der Mensch erwartet mit Recht, dass das Gesetz, das er sich und ihr giebt, für sie gelten müsse; erwartet mit Recht die einstige allgemeine Anerkennung desselben. Im Ich liegt das sichere Unterpfand, das von ihm aus ins unendliche Ordnung und Harmonie sich verbreiten werde, wo jetzt noch keine ist; dass mit der fortrückenden Cultur des Menschen, zugleich die Cultur des Weltalls fortrücken werde. Alles, was jetzt noch unförmlich und ordnungslos ist, wird durch den Menschen in die schönste Ordnung sich auflösen, und was jetzt schon harmonisch ist, wird — nach bis jetzt unentwickelten Gesetzen — immer harmonischer werden. Der Mensch wird Ordnung in das Gewühl, und einen Plan in die allgemeine Zerstörung hineinbringen; durch ihn wird die Verwesung bilden, und der Tod zu einem neuen herrlichen Leben rufen.

Das ist der Mensch, wenn wir ihn bloss als beobachtende Intelligenz ansehen; was ist er erst, wenn wir ihn als praktisch-thätiges Vermögen denken!

Er *legt* nicht nur die *nothwendige* Ordnung in die Dinge; er giebt ihnen auch diejenige, die er sich *willkürlich* wählte; da, wo er hintritt, erwacht die Natur; bei seinem Anblick bereitet sie sich zu, von ihm die neue schönere Schöpfung zu erhalten. Schon sein Körper ist das vergeistigtste, was aus der ihn umgebenden Materie gebildet werden konnte; in seinem Dunstkreise wird die Luft sanfter, das Klima milder, und die Natur erheitert sich durch die Erwartung, von ihm in einen Wohnplatz und in eine Pflegerin lebender Wesen umgewandelt zu werden. Der Mensch gebietet der rohen Materie, sich nach seinem Ideal zu organisiren, und ihm den Stoff zu liefern, dessen er bedarf. Ihm schiesst das, was vorher kalt und todt

war, in das nährende Korn, in die erquickende Frucht, in die belebende Traube herauf, und sie wird ihm in etwas anderes heraufschiessen, sobald er ihr anders gebieten wird. — Um ihn herum veredeln sich die Thiere, legen unter seinem gescheueten Auge ihre Wildheit ab, und empfangen eine gesündere Nahrung aus der Hand ihres Gebieters, die sie ihm durch willigen Gehorsam vergüten.

Was mehr ist, um den Menschen herum veredeln sich die Seelen; je mehr einer Mensch ist, desto tiefer und ausgebreiteter wirkt er auf Menschen; und was den wahren Stempel der Menschlichkeit trägt, wird von der Menschheit nie verkannt; jedem reinen Ausflusse der Humanität schliesst sich auf jeder menschliche Geist, und jedes menschliche Herz. Um den höheren Menschen herum schliessen die Menschen einen Kreis, in welchem derjenige sich dem Mittelpuncte am meisten nähert, der die grössere Humanität hat. Ihre Geister streben und ringen sich zu vereinigen, und nur Einen Geist in mehreren Körpern zu bilden. Alle sind Ein Verstand und Ein Wille, und stehen da als Mitarbeiter an dem grossen einzigmöglichen Plane der Menschheit. Der höhere Mensch reisst gewaltig sein Zeitalter auf eine höhere Stufe der Menschheit herauf; sie sieht zurück, und erstaunt über die Kluft, die sie übersprang; der höhere Mensch reisst mit Riesenarmen, was er ergreifen kann, aus dem Jahrbuche des Menschengeschlechts heraus. —

Brecht die Hütte von Leimen, in der er wohnt! Er ist seinem Daseyn nach schlechthin unabhängig von allem, was ausser ihm ist; er ist schlechthin durch sich selbst; und er hat schon in der Hütte von Leimen das Gefühl dieser Existenz, in den Momenten seiner Erhebung, wenn Zeit und Raum, und alles, was nicht Er selbst ist, ihm schwinden; wenn sein Geist sich gewaltsam von seinem Körper losreisst, — und dann wieder freiwillig, zu Verfolgung der Zwecke, die er durch ihn noch erst ausführen möchte, in denselben zurückkehrt. — Trennt die zwei letzten nachbarlichen Stäubchen, die ihn jetzt umgeben; er wird *noch* seyn; und er *wird* seyn, weil er es *wollen* wird. Er ist ewig, durch sich selbst und aus eigener Kraft.

Hindert, vereitelt seine Pläne! — Aufhalten könnt ihr sie: aber was sind tausend und abermals tausend Jahre in dem Jahrbuche der Menschheit? — was der leichte Morgentraum ist beim Erwachen. Er dauert fort, und er *wirkt* fort, und was euch Verschwinden scheint, ist bloss eine Erweiterung seiner Sphäre: was euch Tod scheint, ist seine Reife für ein höheres Leben. Die *Farben* seiner Pläne, und die *äusseren Gestalten* derselben können ihm verschwinden; sein *Plan* bleibt derselbe; und in jedem Momente seiner Existenz reisst er etwas neues ausser sich in seinen Kreis mit fort, und er wird fortfahren an sich zu reissen, bis er alles in denselben verschlinge: bis alle Materie das Gepräg seiner Einwirkung trage, und alle Geister mit seinem Geiste Einen Geist ausmachen.

Das ist der Mensch; das ist jeder, der sich sagen kann: *Ich bin Mensch.* Sollte er nicht eine heilige Ehrfurcht vor sich selbst tragen, und schaudern und erbeben vor seiner eigenen Majestät! — Das ist jeder, der mir sagen kann: *Ich bin.* — Wo du auch wohnest, du, der du nur Menschenantlitz trägst; — ob du auch noch so nahe grenzend mit dem Thiere, unter dem Stecken des Treibers Zuckerrohr pflanzest, oder ob du an des Feuerlandes Küsten dich an der nicht durch dich entzündeten Flamme wärmst, bis sie verlischt, und bitter weinst, dass sie sich nicht selbst erhalten will — oder ob du mir der verworfenste, elendeste Bösewicht scheinest — du bist darum doch, was ich bin; denn du kannst mir sagen: Ich bin. Du bist darum doch mein Gesell und mein Bruder. O, ich stand einst gewiss auf der Stufe der Menschheit, auf der du jetzt stehest; denn es *ist* eine Stufe derselben, und es giebt auf dieser Leiter keinen Sprung — vielleicht ohne Fähigkeit des deutlichen Bewusstseyns, vielleicht so schnell darüber hineilend, dass ich nicht die Zeit hatte, meinen Zustand zum Bewusstseyn zu erheben: aber ich stand einst gewiss da: — und du wirst einst gewiss — und dauere es Millionen, und millionenmal Millionen Jahre — was ist die Zeit? — du wirst einst gewiss auf der Stufe stehen, auf der *ich jetzt* stehe: und du wirst einst gewiss auf einer Stufe

stehen, auf der ich auf dich, und du auf mich wirken kannst. Auch du wirst einst in meinen Kreis mit hingerissen werden, und mich in den deinigen mit hinreissen; auch dich werde ich einst als meinen Mitarbeiter an meinem grossen Plane anerkennen. — Das ist mir, der ich Ich bin, jeder, der Ich ist. Sollte ich nicht beben vor der Majestät im Menschenbilde; und vor der Gottheit, die vielleicht im heimlichen Dunkel — aber die doch gewiss in dem Tempel, der dessen Gepräge trägt, wohnt?

Erd und Himmel und Zeit und Raum und alle Schranken der Sinnlichkeit schwinden mir bei diesem Gedanken; und das Individuum sollte mir nicht schwinden? — Ich führe Sie nicht zu demselben zurück.

Alle Individuen sind in der Einen grossen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen *); dies sey das letzte Wort, wodurch ich mich Ihrem Andenken empfehle; und das Andenken, zu dem ich mich Ihnen empfehle.

*) Selbst ohne mein System zu kennen, ist es unmöglich, diesen Gedanken für spinozistisch zu halten, wenn man nur wenigstens den Gang dieser Betrachtung im Ganzen übersehen will. Die Einheit des reinen Geistes ist mir *unerreichbares Ideal;* letzter Zweck, der aber nie wirklich wird.

Erste Einleitung

in die

Wissenschaftslehre.

Philosophisches Journal Bd. V. S. 1—47.

1797.

Anmerkung. Von dieser Abhandlung, wie von dem ganzen Hefte des philosophischen Journals (Bd. V. Heft 1.), in welchem sie zuerst erschien, existiren zwei Abdrücke: 1) Augsburg, bei Georg Friedrich Wilhelm Späth, 1797; 2) Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler, 1797. Der letztere Abdruck enthält einige Veränderungen, welche unter dem Texte bemerkt sind. — Die über dem Texte bemerkten Seitenzahlen mit Klammern [] beziehen sich auf den letzteren Abdruck, die freistehenden kleinen Zahlen auf den erstgenannten. —

Erste Einleitung

in die

Wissenschaftslehre.

Philosophisches Journal Bd. V. S. 1—47.

1797.

Vorerinnerung.

Baco de Verulamio.

De re, quae agitur, petimus, ut homines eam non opinionem, sed opus esse, cogitent ac pro certo habeant, non sectae nos alicujus, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde, ut, suis commodis aequi, in commune consulant, et ipsi in partem veniant.

Der Verfasser der Wissenschaftslehre wurde durch eine geringe Bekanntschaft mit der philosophischen Literatur seit der Erscheinung der Kantischen Kritiken sehr bald überzeugt, dass diesem grossen Manne sein Vorhaben, die Denkart des Zeitalters über Philosophie, und mit ihr über alle Wissenschaft, aus dem Grunde umzustimmen, gänzlich mislungen sey; indem kein einziger unter seinen zahlreichen Nachfolgern bemerkt, wovon eigentlich geredet werde. Der Verfasser glaubte das letztere zu wissen; er beschloss, sein Leben einer von Kant ganz unabhängigen Darstellung jener grossen Entdeckung zu widmen, und wird diesen Entschluss nicht aufgeben. Ob es ihm besser gelingen werde, sich in seinem Zeitalter verständlich zu machen, wird die Zeit lehren. Auf jeden Fall weiss er, dass nichts wahres und nützliches, was einmal in die Menschheit gekommen, verloren geht; gesetzt auch, erst die späte Nachkommenschaft wisse es zu gebrauchen.

Durch meinen akademischen Beruf bestimmt, schrieb ich zunächst für meine Zuhörer, wo ich es in meiner Gewalt hatte, mündlich so lange zu erklären, bis ich verstanden war.

Es gehört nicht hieher, zu bezeugen, wie viele Ursache ich habe, mit diesen zufrieden zu seyn, und von sehr vielen unter ihnen die besten Hoffnungen für die Wissenschaft zu hegen. Jene Schrift ist auch auswärts bekannt worden, und es sind mancherlei Vorstellungen über sie unter den Gelehrten. Ein Urtheil, wo Gründe auch nur vorgewendet würden, habe ich nicht gelesen oder gehört, ausser von meinen Zuhörern; wohl aber Spöttereien, Schmähungen und die allgemeine Bezeugung, dass man dieser Lehre von Herzen abgeneigt sey, wie auch, dass man sie nicht verstehe. Was das letztere betrifft, so will daran ich alle Schuld allein haben, bis man etwa anderwärtsher mit dem Inhalte meines Systems bekannt ist, und finden möchte, dass es dort denn doch so ganz unvernehmlich nicht vorgetragen ist; oder ich will sie auch ganz unbedingt und auf immer auf mich nehmen, wenn dem Leser dadurch Lust gemacht werden kann, auf die gegenwärtige Darstellung, in welcher ich mich der höchsten Klarheit befleissigen werde, einzugehen. Ich werde diese Darstellung fortsetzen, so lange ich nicht überzeugt bin, dass ich ganz vergebens schreibe. Vergebens aber schreibe ich, wenn niemand auf meine Gründe eingeht.

Noch bin ich folgende Erinnerungen den Lesern schuldig. Ich habe von jeher gesagt, und sage es hier wieder, dass mein System kein anderes sey als das Kantische. Das heisst: es enthält dieselbe Ansicht der Sache, ist aber in seinem Verfahren ganz unabhängig von der Kantischen Darstellung. Ich habe dies gesagt, nicht um durch eine grosse Autorität mich zu decken, oder meiner Lehre eine Stütze ausser ihr selbst zu suchen; sondern um die Wahrheit zu sagen, um gerecht zu seyn.

Bewiesen möchte es etwa nach zwanzig Jahren werden können. Kant ist bis jetzt, einen neuerlich gegebenen Wink abgerechnet, den ich tiefer unten bezeichnen werde, ein verschlossenes Buch, und was man aus ihm herausgelesen hat, ist gerade dasjenige, was in ihn nicht passt, und was er widerlegen wollte.

Meine Schriften wollen Kant nicht erklären, oder aus ihm

erklärt seyn; sie selbst müssen für sich stehen, und Kant bleibt ganz aus dem Spiele. Es ist mir — dass ich es gerade heraus sage — nicht um Berichtigung und Ergänzung der philosophischen Begriffe, die etwa im Umlaufe sind, mögen sie Anti-Kantisch oder Kantisch heissen, es ist mir um ihre gänzliche Ausrottung und die völlige Umkehrung der Denkart über diese Puncte des Nachdenkens zu thun, so dass in allem Ernste, und nicht bloss so zu sagen, das Object durch das Erkenntnissvermögen, und nicht das Erkenntnissvermögen durch das Object gesetzt und bestimmt werde. Mein System kann sonach nur aus sich selbst, nicht aus den Sätzen irgend einer Philosophie geprüft werden; es soll nur mit sich selbst übereinstimmen; es kann nur aus sich selbst erklärt, nur aus sich selbst bewiesen oder widerlegt werden; man muss es ganz annehmen, oder ganz verwerfen.

„Wenn dieses System wahr seyn sollte, so können gewisse Sätze nicht bestehen," ist hier nichts gesagt: denn es ist meine Meinung gar nicht, dass bestehen sollte, was durch dasselbe widerlegt ist.

„Ich verstehe diese Schrift nicht," bedeutet mir weiter nichts, als wie die Worte lauten: und ich halte ein solches Geständniss für höchst uninteressant und höchst unbelehrend. Man kann meine Schriften nicht verstehen, und soll sie nicht verstehen, ohne sie studirt zu haben; denn sie enthalten nicht die Wiederholung einer schon ehemals gelernten Lection, sondern, nachdem Kant nicht verstanden worden, etwas dem Zeitalter ganz neues.

Tadel ohne Gründe sagt mir weiter nichts, als dass diese Lehre nicht gefalle, und dieses Geständniss ist abermals äusserst unwichtig; es ist gar nicht die Frage davon, ob es euch gefalle oder nicht, sondern ob es bewiesen sey? Ich werde in dieser Darstellung, um die Prüfung nach Gründen zu erleichtern, allenthalben hinzufügen, wo das System angegriffen werden müsste. Ich schreibe nur für solche, in denen noch immer *) Sinn wohnt für die Gewissheit oder Zweifelhaftigkeit,

*) innerer. (2ter Abdruck.)

für die Klarheit oder Verworrenheit ihrer Erkenntniss, denen Wissenschaft und Ueberzeugung etwas gilt, und die von einem lebendigen Eifer getrieben werden, sie zu suchen. Mit denjenigen, die durch langwierige Geistesknechtschaft sich selbst, und mit sich selbst ihr Gefühl für eigene Ueberzeugung, und ihren Glauben an die Ueberzeugung Anderer verloren haben, denen es Thorheit ist, dass jemand selbstständig Wahrheit suchen solle, die in den Wissenschaften nichts erblicken, als einen bequemeren Broterwerb, und vor jeder Erweiterung derselben, als vor einer neuen Arbeit erschrecken, denen kein Mittel schändlich ist, den Verderber des Gewerbes zu unterdrücken — mit ihnen habe ich nichts zu thun.

Es würde mir leid seyn, wenn sie mich verstünden. Bisher ist es mir mit ihnen nach Wunsche gelungen, und ich hoffe auch jetzt, diese Anrede werde sie so verwirren, dass sie von nun an nichts weiter erblicken als Buchstaben, indess das, was bei ihnen die Stelle des Geistes vertritt, durch die innerlich verschlossene Wuth hierhin und dorthin gerissen wird.

Einleitung.

1.

Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab, und in dein Inneres — ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling thut. Es ist von nichts, was ausser dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst.

Auch bei der flüchtigsten Selbstbeobachtung wird jeder einen merkwürdigen Unterschied zwischen den verschiedenen unmittelbaren Bestimmungen seines Bewusstseyns, die wir auch Vorstellungen nennen können, wahrnehmen. Einige nemlich erscheinen uns als völlig abhängig von unserer Freiheit, aber es ist uns unmöglich zu glauben, dass ihnen etwas ausser uns, ohne unser Zuthun, entspreche. Unsere Phantasie, unser

Wille erscheint uns als frei. Andere beziehen wir auf eine Wahrheit, die, unabhängig von uns, festgesetzt seyn soll, als auf ihr Muster; und unter der Bedingung, dass sie mit dieser Wahrheit übereinstimmen sollen, finden wir uns in Bestimmung dieser Vorstellung gebunden. In der Erkenntniss halten wir uns, was ihren Inhalt betrifft, nicht für frei. Wir können kurz sagen: einige unserer Vorstellungen sind von dem Gefühle der Freiheit, andere von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet.

Es kann vernünftigerweise nicht die Frage entstehen: warum sind die von der Freiheit abhängigen Vorstellungen gerade so bestimmt, und nicht anders? — denn indem gesetzt wird, sie seyen von der Freiheit abhängig, wird alle Anwendung des Begriffs vom Grunde abgewiesen; sie sind so, weil ich sie so bestimmt habe, und hätte ich sie anders bestimmt, so würden sie anders seyn.

Aber es ist allerdings eine des Nachdenkens würdige Frage: welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Nothwendigkeit selbst? Diese Frage zu beantworten ist die Aufgabe der Philosophie; und es ist, meines Bedünkens, nichts Philosophie, als die Wissenschaft, welche diese Aufgabe löset. Das System der von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen nennt man auch die *Erfahrung*: innere sowohl, als äussere. Die Philosophie hat sonach — dass ich es mit anderen Worten sage — den Grund aller Erfahrung anzugeben.

Gegen das soeben behauptete kann nur dreierlei eingewendet werden. Entweder dürfte jemand läugnen, dass Vorstellungen von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet, und auf eine ohne unser Zuthun bestimmt seyn sollende Wahrheit bezogen, im Bewusstseyn vorkommen. Ein solcher läugnete entweder gegen besseres Wissen, oder er wäre anders beschaffen als andere Menschen; es wäre dann für ihn auch nichts da, was er abläugnete, und kein Abläugnen, und wir könnten gegen seinen Einspruch uns ohne weiteres hinwegsetzen. Oder es dürfte jemand sagen, die aufgeworfene Frage

sey völlig unbeantwortlich, wir seyen über diesen Punct in unüberwindlicher Unwissenheit, und müssten in ihr bleiben. Mit einem solchen auf Gründe und Gegengründe sich einzulassen, ist ganz überflüssig. Er wird am besten durch die wirkliche Beantwortung der Frage widerlegt, und es bleibt ihm nichts übrig, als unseren Versuch zu prüfen, und anzugeben, wo und warum er ihm nicht hinlänglich scheine. Endlich könnte jemand die Benennung in Anspruch nehmen, und behaupten: Philosophie sey überhaupt, oder sie sey ausser dem angegebenen auch noch mit, etwas Anderes. Ihm würde leicht nachzuweisen seyn, dass von jeher von allen Kennern gerade das angeführte für Philosophie gehalten worden, dass alles, was er etwa dafür ausgeben möchte, schon andere Namen habe; dass, wenn dieses Wort etwas bestimmtes bezeichnen solle, es gerade die bestimmte Wissenschaft bezeichnen müsse.

Da wir jedoch auf diesen unfruchtbaren Wortstreit *) uns einzulassen nicht Willens sind, so haben wir an unserem Theile diesen Namen schon längst Preis gegeben, und die Wissenschaft, welche ganz eigentlich die angezeigte Aufgabe zu lösen hat, *Wissenschaftslehre* genannt.

2.

Nur bei einem als zufällig beurtheilten, d. h. wobei man voraussetzt, dass es auch anders seyn könne, das jedoch nicht durch Freiheit bestimmt seyn soll, kann man nach einem Grunde fragen; und gerade dadurch, dass er nach seinem Grunde fragt, wird es dem Frager ein zufälliges. Die Aufgabe, den Grund eines zufälligen zu suchen, bedeutet: etwas Anderes aufzuweisen, aus dessen Bestimmtheit sich einsehen lasse, warum das begründete, unter den mannigfaltigen Bestimmungen, die ihm zukommen könnten, gerade diese habe, welche es hat. Der Grund fällt, zufolge des blossen Denkens eines Grundes, ausserhalb des begründeten; beides, das begründete und der Grund, werden, inwiefern sie dies sind, einander entgegenge-

*) Streit über ein Wort. (2ter Abdruck.)

setzt, an einander gehalten, und so das erstere aus dem letzteren erklärt.

Nun hat die Philosophie den Grund aller Erfahrung anzugeben; ihr Object liegt sonach nothwendig *ausser aller Erfahrung.* Dieser Satz gilt für alle Philosophie, und hat auch, bis auf die Epoche der Kantianer und ihrer Thatsachen des Bewusstseyns, und also der inneren Erfahrung, wirklich allgemein gegolten.

Gegen den hier aufgestellten Satz lässt sich gar nichts einwenden: denn der Vordersatz unserer Schlussfolge ist die blosse Analyse des aufgestellten Begriffs der Philosophie, und aus ihm wird gefolgert. Wollte etwa jemand erinnern, dass der Begriff des Grundes anders erklärt werden müsse, so können wir demselben allerdings nicht verwehren, bei dieser Benennung sich zu denken, was er will: wir erklären aber mit unserem guten Rechte, dass *wir* in obiger Beschreibung der Philosophie nichts Anderes, als das angegebene darunter verstanden wissen wollen. Es müsste sonach, wenn diese Bedeutung nicht stattfinden soll, die Möglichkeit der Philosophie überhaupt in der von uns angegebenen Bedeutung geläugnet werden, und darauf haben wir schon oben Rücksicht genommen.

3.

Das endliche Vernunftwesen hat nichts ausser der Erfahrung; diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält. Der Philosoph steht nothwendig unter den gleichen Bedingungen; es scheint sonach unbegreiflich, wie er sich über die Erfahrung erheben könne.

Aber er kann abstrahiren, das heisst: das in der Erfahrung verbundene durch Freiheit des Denkens trennen. In der Erfahrung ist *das Ding,* dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt seyn, und wonach unsere Erkenntniss sich richten soll, und die *Intelligenz,* welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahiren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahirt und über dieselbe sich erhoben. Abstrahirt er von

dem ersteren, so behält er eine Intelligenz *an sich,* das heisst, abstrahirt von ihrem Verhältniss zur Erfahrung; abstrahirt er von dem letzteren, so behält er ein Ding *an sich,* das heisst, abstrahirt davon, dass es in der Erfahrung vorkommt, — als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heisst *Idealismus*, das zweite *Dogmatismus.*

Es sind, wovon man durch das gegenwärtige eben überzeugt werden sollte, nur diese beiden philosophischen Systeme möglich. Nach dem ersten Systeme sind die von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen Producte der ihnen in der Erklärung vorauszusetzenden Intelligenz; nach dem letzteren, Producte eines ihnen vorauszusetzenden Dinges an sich.

Wollte jemand diesen Satz läugnen, so hätte er zu erweisen, entweder, dass es noch einen anderen Weg sich über die Erfahrung zu erheben, als den der Abstraction gebe, oder dass in dem Bewusstseyn der Erfahrung mehr, als die beiden genannten Bestandtheile, vorkommen.

Nun wird zwar in Absicht des ersten tiefer unten erhellen, dass dasjenige, was Intelligenz seyn soll, unter einem anderen Prädicate im Bewusstseyn wirklich vorkomme, also nicht etwas lediglich durch Abstraction hervorgebrachtes sey; es wird sich aber doch zeigen, dass das Bewusstseyn derselben durch eine, dem Menschen freilich natürliche, Abstraction bedingt ist.

Es wird gar nicht geläugnet, dass es wohl möglich sey, aus Bruchstücken dieser ungleichartigen Systeme ein ganzes zusammen zu schmelzen, und dass diese inconsequente Arbeit wirklich sehr oft gethan worden: aber es wird geläugnet, dass bei einem consequenten Verfahren mehrere, als diese beiden Systeme, möglich seyen.

4.

Zwischen den Objecten — wir wollen den durch eine Philosophie aufgestellten Erklärungsgrund der Erfahrung *das Object der* *)

*) dieser. (2ter Abdruck.)

Philosophie nennen, da es ja nur durch und für dieselbe da zu seyn scheint — zwischen dem Object des *Idealismus* und dem des *Dogmatismus* ist, in Rücksicht ihres Verhältnisses zum Bewusstseyn überhaupt, ein merkwürdiger Unterschied. Alles, dessen ich mir bewusst bin, heisst Object des Bewusstseyns. Es giebt dreierlei Verhältnisse dieses Objects zum Vorstellenden. Entweder erscheint das Object als erst hervorgebracht durch die Vorstellung der Intelligenz, oder, als ohne Zuthun derselben vorhanden: und, im letzteren Falle, entweder als bestimmt auch seiner Beschaffenheit nach; oder als vorhanden lediglich seinem Daseyn nach, der Beschaffenheit nach aber bestimmbar durch die freie Intelligenz.

Das erste Verhältniss kommt zu einem lediglich erdichteten, es sey ohne Zweck, oder mit Zweck, das zweite einem Gegenstande der Erfahrung, das dritte nur einem einzigen Gegenstande, den wir sogleich aufweisen wollen.

Nemlich ich kann mich mit Freiheit bestimmen, dieses oder jenes zu denken, z. B. das Ding an sich des Dogmatikers. Abstrahire ich nun von dem gedachten, und sehe lediglich auf mich, so werde ich mir selbst in diesem Gegenstande das Object einer bestimmten Vorstellung. Dass ich mir gerade so bestimmt erscheine und nicht anders, gerade als denkend, und unter allen möglichen Gedanken gerade das Ding an sich denkend, soll meinem Urtheil nach abhangen von meiner Selbstbestimmung: ich habe zu einem solchen Objecte mit Freiheit mich gemacht. Mich selbst an sich aber habe ich nicht gemacht, sondern ich bin genöthigt, mich als das zu bestimmende der Selbstbestimmung voraus zu denken. Ich selbst also bin mir Object, dessen Beschaffenheit unter gewissen Bedingungen lediglich von der Intelligenz abhängt, dessen Daseyn aber immer vorauszusetzen ist.

Nun ist gerade dieses Ich an sich *) das Object des Idea-

*) Ich habe bisher diesen Ausdruck vermieden, um nicht zur Vorstellung eines Ich als Dinges an sich zu veranlassen. Meine Sorgfalt war vergeblich: ich nehme ihn daher jetzt auf, weil ich nicht einsehe, wen ich zu schonen hätte.

lismus. Das Object dieses Systems kommt noch als etwas reales wirklich im Bewusstseyn vor, nicht als ein *Ding an sich,* wodurch der Idealismus aufhören würde zu seyn, was er ist, und in Dogmatismus sich verwandeln würde, aber als *Ich an sich,* nicht als Gegenstand der Erfahrung: denn es ist nicht bestimmt, sondern es wird lediglich durch mich bestimmt, und ist ohne diese Bestimmung nichts, und ist überhaupt ohne sie nicht; sondern als etwas über alle Erfahrung erhabenes.

Das Object des Dogmatismus im Gegentheil gehört zu den Objecten der ersten Klasse, die lediglich durch freies Denken hervorgebracht werden; das Ding an sich ist eine blosse Erdichtung, und hat gar keine Realität. Es kommt nicht etwa in der Erfahrung vor: denn das System der Erfahrung ist nichts Anderes, als das mit dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitete Denken, und kann selbst von dem Dogmatiker, der es, wie jeder Philosoph, zu begründen hat, für nichts Anderes ausgegeben werden. Der Dogmatiker will ihm zwar Realität, das heisst, die Nothwendigkeit, als Grund aller Erfahrung gedacht zu werden, zusichern, und er wird es, wenn er nachweist, dass die Erfahrung dadurch wirklich zu erklären, und ohne dasselbe nicht zu erklären ist; aber gerade davon ist die Frage, und es darf nicht vorausgesetzt werden, was zu erweisen ist.

Also das Object des Idealismus hat vor dem des Dogmatismus den Vorzug, dass es, nicht als Erklärungsgrund der Erfahrung, welches widersprechend wäre, und dieses System selbst in einen Theil der Erfahrung verwandeln würde, aber doch überhaupt, im Bewusstseyn nachzuweisen ist, dahingegen das letztere für nichts Anderes gelten kann, als für eine blosse Erdichtung, die ihre Realisation erst von dem Gelingen des Systems erwartet.

Dies ist bloss zur Beförderung der deutlichen Einsicht in die Unterschiede beider Systeme angeführt, nicht aber, um daraus etwas gegen das letztere zu folgern. Dass das Object jeder Philosophie, als Erklärungsgrund der Erfahrung, ausserhalb der Erfahrung liegen müsse, erfordert schon das Wesen

der Philosophie, weit entfernt, dass es einem Systeme zum Nachtheil gereichen solle. Warum jenes Object noch überdies auf eine besondere Weise im Bewusstseyn vorkommen solle, dafür haben wir noch keine Gründe gefunden.

Sollte jemand von dem soeben behaupteten sich nicht überzeugen können, so würde, da es nur eine beiläufige Bemerkung ist, seine Ueberzeugung von dem Ganzen dadurch noch nicht unmöglich gemacht. Jedoch will ich, meinem Plane gemäss, auch hier auf mögliche Einwürfe Bedacht nehmen. Es dürfte jemand das behauptete unmittelbare Selbstbewusstseyn in einer freien Handlung des Geistes läugnen. Einen solchen hätten wir nur nochmals an die von uns angegebenen Bedingungen desselben zu erinnern. Jenes Selbstbewusstseyn dringt sich nicht auf, und kommt nicht von selbst; man muss wirklich frei handeln, und dann vom Objecte abstrahiren, und lediglich auf sich selbst merken. Niemand kann genöthigt werden, dieses zu thun, und wenn er es auch vorgiebt, kann man immer nicht wissen, ob er richtig und, wie gefordert werde, dabei verfahre. Mit einem Worte, dieses Bewusstseyn kann keinem nachgewiesen werden; jeder muss es durch Freiheit in sich selbst hervorbringen. Gegen die zweite Behauptung, dass das Ding an sich eine blosse Erdichtung sey, könnte nur darum etwas eingewendet werden, weil man sie misverstände. Wir würden einen solchen an die obige Beschreibung von der Entstehung dieses Begriffs zurückverweisen.

5.

Keines dieser beiden Systeme kann das entgegengesetzte direct widerlegen: denn ihr Streit ist ein Streit über das erste, nicht weiter abzuleitende Princip; jedes von beiden widerlegt, wenn ihm nur das seinige zugestanden wird, das des anderen; jedes läugnet dem entgegengesetzten alles ab, und sie haben gar keinen Punct gemein, von welchem aus sie sich einander gegenseitig verständigen und sich vereinigen könnten. Wenn sie auch über die Worte eines Satzes einig zu seyn scheinen, so nimmt jedes sie in einem anderen Sinne.*)

*) Daher kommt es, dass Kant nicht verstanden worden und die Wis-

Zuvörderst der Idealismus kann den Dogmatismus nicht widerlegen. Der erstere zwar hat, wie wir gesehen haben, das vor dem letzteren voraus, dass er seinen Erklärungsgrund der Erfahrung, die freihandelnde Intelligenz, im Bewusstseyn nachzuweisen vermag. Das Factum, als solches, muss ihm auch der Dogmatiker zugeben: denn ausserdem macht er sich aller ferneren Unterhandlung mit ihm unfähig; aber er verwandelt es durch eine richtige Folgerung aus seinem Princip in Schein und Täuschung, und macht es dadurch untauglich zum Erklärungsgrunde eines anderen, da es in seiner Philosophie sich selbst nicht behaupten kann. Nach ihm ist alles, was in unserem Bewusstseyn vorkommt, Product eines Dinges an sich, sonach auch unsere vermeinten Bestimmungen durch Freiheit, mit der Meinung selbst, dass wir frei seyen. Diese Meinung wird durch die Einwirkung des Dinges in uns hervorgebracht, und die Bestimmungen, die wir von unserer Freiheit ableiten, werden gleichfalls dadurch hervorgebracht: nur wissen wir das nicht, darum schreiben wir sie keiner Ursache, also der Freiheit zu. Jeder consequente Dogmatiker ist nothwendig Fatalist; er läugnet nicht das Factum des Bewusstseyns, dass wir uns für frei halten: denn dies wäre vernunftwidrig; aber er erweist aus seinem Princip die Falschheit dieser Aussage.

senschaftslehre keinen Eingang gefunden hat und ihn wohl so bald nicht finden wird. Das Kantische System und das der Wissenschaftslehre sind, nicht in dem gewöhnlichen unbestimmten, sondern in dem soeben angegebenen bestimmten Sinne des Worts *idealistisch*; die modernen Philosophen aber sind insgesammt *Dogmatiker*, und sind festiglich entschlossen, es zu bleiben. Kant ist bloss darum geduldet worden, weil es möglich war, ihn zum Dogmatiker zu machen; die Wissenschaftslehre, mit der eine solche Verwandlung sich nicht vornehmen lässt, ist diesen Weltweisen nothwendig unausstehlich. Die schnelle Verbreitung der Kantischen Philosophie, nachdem sie gefasst worden, wie sie gefasst wurde, ist nicht ein Beweis von der Gründlichkeit, sondern von der Seichtigkeit des Zeitalters. Theils ist sie in dieser Gestalt die abenteuerlichste Misgeburt, welche je von der menschlichen Phantasie erzeugt worden, und es macht dem Scharfsinn ihrer Vertheidiger wenig Ehre, dass sie dies nicht einsehen: theils lässt sich leicht nachweisen, dass sie nur dadurch sich empfahl, weil man durch sie alle ernsthafte Speculation über die Seite gebracht, und sich mit einem Majestätsbriefe versehen glaubte, des beliebten, oberflächlichen Empirismus ferner zu pflegen.

— Er läugnet die Selbstständigkeit des Ich, auf welche der Idealist bauet, gänzlich ab, und macht dasselbe lediglich zu einem Producte der Dinge, zu einem Accidens der Welt; der consequente Dogmatiker ist nothwendig auch Materialist. Nur aus dem Postulate der Freiheit und Selbstständigkeit des Ich könnte er widerlegt werden; aber gerade das ist es, was er läugnet.

Ebensowenig kann der Dogmatiker den Idealisten widerlegen.

Das Princip desselben, das Ding an sich, ist nichts, und hat, wie der Vertheidiger desselben selbst zugeben muss, keine Realität, ausser diejenige, die es dadurch erhalten soll, dass nur aus ihm die Erfahrung sich erklären lasse. Diesen Beweis vernichtet der Idealist dadurch, dass er die Erfahrung auf andere Weise erklärt, also gerade dasjenige, worauf der Dogmatismus baut, abläugnet. Das Ding an sich wird zur völligen Chimäre; es zeigt sich gar kein Grund mehr, warum man eins annehmen sollte; und mit ihm fällt das ganze dogmatische Gebäude zusammen.

Aus dem gesagten ergiebt sich zugleich die absolute Unverträglichkeit beider Systeme, indem das, was aus dem einen folgt, die Folgerungen aus dem zweiten aufhebt; sonach die nothwendige Inconsequenz ihrer Vermischung zu Einem. Allenthalben, wo so etwas versucht wird, passen die Glieder nicht aneinander, und es entsteht irgendwo eine ungeheure Lücke. — Die Möglichkeit einer solchen Zusammensetzung, die einen stätigen Uebergang von der Materie zum Geiste, oder umgekehrt, oder, was ganz dasselbe heisst, einen stätigen Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit, müsste derjenige nachweisen, der das soeben behauptete in Anspruch nehmen wollte.

Da, soviel wir bis jetzt einsehen, in speculativer Rücksicht beide Systeme von gleichem Werthe zu seyn scheinen, beide nicht beisammen stehen, aber auch keines von beiden etwas gegen das andere ausrichten kann, so ist es eine interessante Frage, was wohl denjenigen, der dieses einsieht — und es ist ja so leicht einzusehen, — bewegen möge, das eine dem anderen vorzuziehen, und wie es komme, dass nicht der Skep-

ticismus, als gänzliche Verzichtleistung auf die Beantwortung des aufgegebenen Problems, allgemein werde.

Der Streit zwischen dem Idealisten und Dogmatiker ist eigentlich der, ob der Selbstständigkeit des Ich die Selbstständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbstständigkeit des Dinges die des Ich aufgeopfert werden solle. Was ist es denn nun, das einen vernünftigen Menschen treibt, sich vorzüglich für das Eine von beiden zu erklären?

Der Philosoph findet auf dem angegebenen Gesichtspuncte, in welchen er sich nothwendig stellen muss, wenn er für einen Philosophen gelten soll, und in welchen beim Fortgange des Denkens der Mensch auch ohne sein wissentliches Zuthun über kurz oder lang zu stehen kommt, nichts weiter, *als dass er sich vorstellen müsse,* er sey frei, und es seyen ausser ihm bestimmte Dinge. Bei diesem Gedanken ist es dem Menschen unmöglich, stehen zu bleiben; der Gedanke der blossen Vorstellung ist nur ein halber Gedanke, ein abgebrochenes Stück eines Gedankens; es muss etwas hinzugedacht werden, das ihm*) unabhängig vom Vorstellen entspreche. Mit anderen Worten: die Vorstellung kann für sich allein nicht bestehen, sie ist nur mit einem anderen verbunden etwas, und für sich nichts. Diese Nothwendigkeit des Denkens ist es eben, die von jenem Gesichtspuncte aus zu der Frage treibt: welches ist der Grund der Vorstellungen, oder, was ganz dasselbe heisst, welches ist das ihnen entsprechende?

Nun kann allerdings die Vorstellung von der Selbstständigkeit des Ich, und der des Dinges, nicht aber die Selbstständigkeit beider selbst, bei einander bestehen. Nur eines kann das erste, anfangende, unabhängige seyn: das, welches das zweite ist, wird nothwendig dadurch, dass es das zweite ist, abhängig von dem ersten, mit welchem es verbunden werden soll.

Welches von beiden soll nun zum ersten gemacht werden? Es ist kein Entscheidungsgrund aus der Vernunft möglich; denn es ist nicht von Anknüpfung eines Gliedes in der

*) der Vorstellung — (2ter Abdr.).

Reihe, wohin allein Vernunftgründe reichen, sondern von dem Anfange der ganzen Reihe die Rede, welches, als ein absolut erster Act, lediglich von der Freiheit des Denkens abhängt. Er wird daher durch Willkür, und da der Entschluss der Willkür doch einen Grund haben soll, durch *Neigung* und *Interesse* bestimmt. Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesse.

Das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesse ist das *für uns selbst*. So bei dem Philosophen. Sein Selbst im Raisonnnement nicht zu verlieren, sondern es zu erhalten und zu behaupten, dies ist das Interesse, welches unsichtbar alles sein Denken leitet. Nun giebt es zwei Stufen der Menschheit; und im Fortgange unseres Geschlechts, ehe die letztere allgemein erstiegen ist, zwei Hauptgattungen von Menschen. Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbstständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge; sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objecten haftende, und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammen zu lesende Selbstbewusstseyn. Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; sie können um ihrer selbst willen den Glauben an die Selbstständigkeit derselben nicht aufgeben: denn sie selbst bestehen nur mit jenem. Alles, was sie sind, sind sie wirklich durch die Aussenwelt geworden. Wer in der That nur ein Product der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken, und er wird recht haben, so lange er lediglich von sich und seines gleichen redet. Das Princip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge, um ihrer selbst willen: also mittelbarer Glaube an ihr eigenes zerstreutes und nur durch die Objecte getragenes Selbst.

Wer aber seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was ausser ihm ist, sich bewusst wird, — und man wird dies nur dadurch, dass man sich, unabhängig von allem, durch sich selbst zu etwas macht, — der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbstständigkeit aufheben, und in leeren Schein ver-

wandeln. Das Ich, das er besitzt, und welches ihn interessirt, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbstständigkeit aus Neigung, ergreift sie mit Affect. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar.

Aus diesem Interesse lassen sich auch die Affecte erklären, die sich in die Vertheidigung der philosophischen Systeme gewöhnlich einmischen. Der Dogmatiker kommt durch den Angriff seines Systems wirklich in Gefahr sich selbst zu verlieren; doch ist er gegen diesen Angriff nicht gewaffnet, weil in seinem Inneren selbst etwas ist, das es mit dem Angreifer hält; er vertheidigt sich daher mit Hitze und Erbitterung. Der Idealist im Gegentheil kann sich nicht wohl enthalten, mit einer*) Nichtachtung auf den Dogmatiker herabzublicken, der ihm nichts sagen kann, als was der erstere schon längst gewusst und als irrig abgelegt hat; indem man, wenn auch nicht durch den Dogmatismus selbst, doch zum wenigsten durch die Stimmung dazu zu dem Idealismus hindurchgeht. Der Dogmatiker ereifert sich, verdreht, und würde verfolgen, wenn er die Macht dazu hätte: der Idealist ist kalt, und in Gefahr, des Dogmatikers zu spotten.

Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.

Man kann dem Dogmatiker die Unzulänglichkeit und Inconsequenz seines Systems zeigen, wovon wir sogleich reden werden: man kann ihn verwirren und ängstigen von allen Seiten; aber man kann ihn nicht überzeugen, weil er**) nicht ruhig und kalt zu hören und zu prüfen vermag, was er schlechthin nicht ertragen kann. Zum Philosophen — wenn der Idea-

*) gewissen — (2ter Abdr.).

**) eine Lehre —, die er — (2ter Abdruck.)

lismus sich als die einzige wahre Philosophie bewähren sollte — zum Philosophen muss man geboren seyn, dazu erzogen werden, und sich selbst dazu erziehen: aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden. Darum verspricht auch diese Wissenschaft sich unter den *schon gemachten* Männern wenige Proselyten; darf sie überhaupt hoffen, so hofft sie mehr von der jungen Welt, deren angeborene Kraft noch nicht in der Schlaffheit des Zeitalters zu Grunde gegangen ist.

6.

Aber der Dogmatismus ist gänzlich unfähig, zu erklären, was er zu erklären hat, und dies entscheidet über seine Untauglichkeit.

Er soll die Vorstellung erklären, und macht sich anheischig, sie aus einer Einwirkung des Dinges an sich begreiflich zu machen. Nun darf er, was das unmittelbare Bewusstseyn über die erstere aussagt, nicht abläugnen. — Was sagt es denn nun über sie aus? Es ist nicht meine Absicht, hier in Begriff zu fassen, was sich nur innerlich anschauen lässt, noch dasjenige zu erschöpfen, für dessen Erörterung ein grosser Theil der Wissenschaftslehre bestimmt ist. Ich will bloss ins Gedächtniss zurückrufen, was jeder, der nur einen festen Blick in sich geworfen, schon längst gefunden haben muss.

Die Intelligenz, als solche, *sieht sich selbst zu;* und dieses sich selbst Sehen ist mit allem, was ihr zukommt, unmittelbar vereinigt*), und in dieser *unmittelbaren* Vereinigung des Seyns und des Sehens besteht die Natur der Intelligenz. Was in ihr ist, und was sie überhaupt ist, ist sie *für sich selbst;* und nur, inwiefern sie es für sich selbst ist, ist sie es, als Intelligenz. Ich denke mir dieses oder jenes Object: was heisst denn das, und wie erscheine ich mir denn in diesem Denken? Nicht anders als so: ich bringe gewisse Bestimmungen in mir hervor, wenn das Object eine blosse Erdichtung ist; oder sie

*) Dieses sich selbst Sehen geht unmittelbar auf alles, was sie ist. — (2ter Abdruck.)

sind ohne mein Zuthun vorhanden, wenn es etwas wirkliches seyn soll; *und ich sehe jenem Hervorbringen, diesem Seyn, zu.* Sie sind in mir nur, inwiefern ich ihnen zusehe: Zusehen und Seyn sind unzertrennlich vereinigt. — Ein Ding dagegen soll gar mancherlei seyn; aber sobald die Frage entsteht: *für Wen* ist es denn das? wird niemand, der das Wort versteht, antworten: für sich selbst, sondern es muss noch eine Intelligenz hinzugedacht werden, *für* welche es sey; da hingegen die Intelligenz nothwendig für sich selbst ist, was sie ist, und nichts zu ihr hinzugedacht zu werden braucht. Durch ihr Gesetztseyn, als Intelligenz, ist das, für welches sie sey, schon mit gesetzt. Es ist sonach in der Intelligenz — dass ich mich bildlich ausdrücke — eine doppelte Reihe, des Seyns und des Zusehens, des reellen und des idealen; und in der Unzertrennlichkeit dieses Doppelten besteht ihr Wesen (sie ist synthetisch); da hingegen dem Dinge nur eine einfache Reihe, die des reellen (ein blosses Gesetztseyn), zukommt. Intelligenz und Ding sind also geradezu entgegengesetzt: sie liegen in zwei Welten, zwischen denen es keine Brücke giebt.

Diese Natur der Intelligenz überhaupt und ihre besonderen Bestimmungen will der Dogmatismus durch den Satz der Causalität erklären: sie soll bewirktes, sie soll zweites Glied in der Reihe seyn.

Aber der Satz der Causalität redet von einer *reellen* Reihe, nicht von einer doppelten. Die Kraft des wirkenden geht über auf ein anderes, ausser ihm liegendes, ihm entgegengesetztes, und bringt in ihm ein Seyn hervor, und weiter nichts; ein Seyn für eine mögliche Intelligenz ausser ihm und nicht für dasselbe. Gebt ihr dem Gegenstande der Einwirkung auch nur eine mechanische Kraft, so wird es den erhaltenen Eindruck fortpflanzen auf das ihm zunächst liegende, und so mag die von dem ersten ausgegangene Bewegung hindurchgehen durch eine Reihe, so lang ihr sie machen wollt; aber nirgends werdet ihr ein Glied in derselben antreffen, das in sich selbst zurückgehend wirke. Oder gebt dem Gegenstande der Einwirkung das höchste, was ihr einem Dinge geben könnt, gebt ihm Reizbarkeit, so dass es, aus eigener Kraft, und nach den

Gesetzen seiner eigenen Natur, nicht nach dem ihm von dem Wirkenden gegebenen Gesetze, wie in der Reihe des blossen Mechanismus, sich richte: so wirkt es nun zwar auf den Anstoss zurück, und der Bestimmungsgrund seines Seyns in diesem Wirken liegt nicht in der Ursache, sondern nur die Bedingung, überhaupt etwas zu seyn; aber es ist und bleibt ein blosses, einfaches Seyn: ein Seyn für eine mögliche Intelligenz ausser demselben. Die Intelligenz erhaltet ihr nicht, wenn ihr sie nicht als ein erstes, absolutes hinzudenkt, deren Verbindung mit jenem von ihr unabhängigen Seyn zu erklären, euch schwer ankommen möchte. — Die Reihe ist und bleibt, nach dieser Erklärung, einfach, und es ist gar nicht erklärt, was erklärt werden sollte. Den Uebergang vom Seyn zum Vorstellen sollten sie nachweisen; dies thun sie nicht, noch können sie es thun? denn in ihrem Princip liegt lediglich der Grund eines Seyns, nicht aber des dem Seyn ganz entgegengesetzten Vorstellens. Sie machen einen ungeheueren Sprung in eine ihrem Princip ganz fremde Welt.

Diesen Sprung suchen sie auf mancherlei Weise zu verbergen. Der Strenge nach — und so verfährt der consequente Dogmatismus, der zugleich Materialismus wird — müsste die Seele gar kein Ding, und überhaupt nichts, sondern nur ein Product, nur das Resultat der Wechselwirkung der Dinge unter sich seyn.

Aber dadurch entsteht nur etwas in den Dingen, aber nimmermehr etwas von den Dingen abgesondertes, wenn nicht eine Intelligenz hinzugedacht wird, die die Dinge beobachtet. Die Gleichnisse, die sie anführen, um ihr System begreiflich zu machen, z. B. das von der Harmonie, die aus dem Zusammenklang mehrerer Instrumente entstehe, machen gerade die Vernunftwidrigkeit desselben begreiflich. Der Zusammenklang und die Harmonie ist nicht in den Instrumenten; sie ist nur in dem Geiste des Zuhörers, der in sich das mannigfaltige in Eins vereinigt; und wenn nicht ein solcher hinzugedacht wird, ist sie überhaupt nicht.

Doch, wer könnte es dem Dogmatismus verwehren, eine Seele als eines von den Dingen an sich anzunehmen? Diese

gehört dann unter das von ihm zur Lösung der Aufgabe postulirte, und dadurch nur ist der Satz von einer Einwirkung der Dinge auf die Seele anwendbar, da im Materialismus nur eine Wechselwirkung der Dinge unter sich, durch welche der Gedanke hervorgebracht werden soll, stattfindet. Um das undenkbare denkbar zu machen, hat man das wirkende Ding, oder die Seele, oder beide, gleich so voraussetzen wollen, dass durch die Einwirkung Vorstellungen entstehen könnten. Das *einwirkende Ding* sollte so seyn, dass seine Einwirkungen Vorstellungen würden, etwa wie im Berkeley'schen Systeme *Gott.* (Welches System ein dogmatisches, und keinesweges ein idealistisches ist.) Hierdurch sind wir um nichts gebessert; wir verstehen nur mechanische Einwirkung, und es ist uns schlechthin unmöglich, eine andere zu denken; jene Voraussetzung also enthält blosse Worte, aber es ist in ihr kein Sinn. Oder die Seele soll von der Art seyn, dass jede Einwirkung auf sie zur Vorstellung würde. Aber hiermit geht es uns eben so, wie mit dem ersten Satze; wir können ihn schlechterdings nicht verstehen.

So verfährt der Dogmatismus allenthalben und in jeder Gestalt, in der er erscheint. In die ungeheure Lücke, die ihm zwischen Dingen und Vorstellungen übrig bleibt, setzt er statt einer Erklärung einige leere Worte, die man zwar auswendig lernen und wieder sagen kann, bei denen aber schlechthin noch nie ein Mensch etwas gedacht hat, noch je einer etwas denken wird. Wenn man nemlich sich bestimmt die Weise denken will, *wie* das vorgegebene geschehe, so verschwindet der ganze Begriff in einen leeren Schaum.

Der Dogmatismus kann sonach sein Princip nur wiederholen, und unter verschiedenen Gestalten wiederholen, es sagen, und immer wieder sagen; aber er kann von ihm aus nicht zu dem zu erklärenden übergehen, und es ableiten. In dieser Ableitung aber besteht eben die Philosophie. Der Dogmatismus ist sonach, auch von Seiten der Speculation angesehen, gar keine Philosophie, sondern nur eine ohnmächtige Behauptung und Versicherung. Als einzig-mögliche Philosophie bleibt der Idealismus übrig.

Das hier aufgestellte wird es nicht mit den Einwürfen des Lesers zu thun haben: denn es ist schlechterdings nichts dagegen aufzubringen, wohl aber mit der absoluten Unfähigkeit Vieler, es zu verstehen. Dass alle Einwirkung mechanisch sey, und dass durch Mechanismus keine Vorstellung entstehe, kann kein Mensch, der nur die Worte versteht, läugnen. Aber gerade da liegt die Schwierigkeit. Es gehört schon ein Grad der Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes dazu, um das geschilderte Wesen der Intelligenz, worauf unsere ganze Widerlegung des Dogmatismus sich gründete, zu begreifen. Viele sind nun einmal mit ihrem Denken nicht weiter gekommen, als zum Fassen der einfachen Reihe des Naturmechanismus; sehr natürlich fällt ihnen nun auch die Vorstellung, wenn sie dieselbe doch denken wollen, in diese Reihe, die einzige, welche in ihrem Geiste gezogen ist. Die Vorstellung wird ihnen zu einer Art vom Dinge *); wovon wir bei den berühmtesten philosophischen Schriftstellern Proben finden. Für diese ist der Dogmatismus ausreichend; für sie giebt es keine Lücke, weil die entgegengesetzte Welt für sie gar nicht da ist. — Man kann sonach den Dogmatiker durch den geführten Beweis nicht widerlegen, so klar er auch ist; denn er ist nicht an denselben zu bringen, weil ihm das Vermögen fehlt, womit seine Prämisse aufgefasst wird.

Auch verstösst die Weise, wie hier der Dogmatismus behandelt wird, gegen die milde Denkart unseres Zeitalters, welche zwar in allen Zeitaltern ungemein verbreitet gewesen, aber erst in dem unsrigen sich zu einer in Worten ausgedrückten Maxime erhoben hat: man müsse nicht so streng seyn im Folgern, es sey in der Philosophie mit den Beweisen nicht so genau zu nehmen, wie etwa in der Mathematik. Wenn diese Denkart nur ein paar Glieder der Kette sieht, und die Regel, nach welcher geschlossen wird, erblickt, so ergänzt sie sogleich den übrigen Theil in Bausch und Bogen durch die Einbildungskraft, ohne weiter nachzuforschen, woraus er bestehe. Wenn ihnen etwa ein Alexander von Joch sagt: Alle

*) eine sonderbare Täuschung, wovon wir —. (2ter Abdruck.)

Dinge sind durch die Naturnothwendigkeit bestimmt, nun hangen unsere Vorstellungen ab von der Beschaffenheit der Dinge, unser Wille aber von den Vorstellungen, mithin ist alles unser Wollen durch die Naturnothwendigkeit bestimmt, und unsere Meinung von der Freiheit unseres Willens ist Täuschung: so ist ihnen dies ungemein verständlich und einleuchtend, unerachtet kein Menschenverstand darin ist, und sie gehen überzeugt, und erstaunt über die Schärfe dieser Demonstration, von dannen. Ich muss erinnern, dass die Wissenschaftslehre aus dieser milden Denkart weder hervorgeht, noch auf sie rechnet. Wenn auch nur ein einziges Glied in der langen Kette, die sie zu ziehen hat, an das folgende nicht streng anschliesst, so will sie überhaupt nichts erwiesen haben.

7.

Der Idealismus erklärt, wie schon oben gesagt worden, die Bestimmungen des Bewusstseyns aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur thätig und absolut, nicht leidend; das letzte nicht, weil sie seinem Postulate zufolge erstes und höchstes ist, dem nichts vorhergeht, aus welchem ein Leiden desselben sich erklären liesse. Es kommt aus dem gleichen Grunde ihr auch kein eigentliches *Seyn, kein Bestehen* zu, weil dies das Resultat einer Wechselwirkung ist, und nichts da ist, noch angenommen wird, womit die Intelligenz in Wechselwirkung gesetzt werden könnte. Die Intelligenz ist dem Idealismus ein *Thun,* und absolut nichts weiter; nicht einmal ein *Thätiges* soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne. So etwas anzunehmen aber hat der Idealismus keinen Grund, indem in seinem Princip es nicht liegt, und alles übrige erst abzuleiten ist. Nun sollen aus dem Handeln dieser Intelligenz abgeleitet werden *bestimmte* Vorstellungen, die von einer Welt, einer ohne unser Zuthun vorhandenen, materiellen, im Raume befindlichen Welt u. s. w., welche bekanntermaassen im Bewusstseyn vorkommen; aber von einem unbestimmten lässt sich nichts bestimmtes ableiten, die Formel aller Ableitung, der Satz des Grundes, findet da keine Anwendung. Mithin müsste jenes zum Grunde gelegte Handeln der

Intelligenz ein *bestimmtes* Handeln seyn, und zwar, da die Intelligenz selbst der höchste Erklärungsgrund ist, ein *durch sie selbst* und ihr Wesen, nicht durch etwas ausser ihr, bestimmtes Handeln. Die Voraussetzung des Idealismus wird sonach diese seyn: die Intelligenz handelt, aber sie kann vermöge ihres eigenen Wesens nur auf eine gewisse Weise handeln. Denkt man sich diese nothwendige Weise des Handelns abgesondert vom Handeln, so nennt man sie sehr passend die Gesetze des Handelns; also es giebt nothwendige Gesetze der Intelligenz. — Hierdurch ist denn auch zugleich das Gefühl der Nothwendigkeit, welches die bestimmten Vorstellungen begleitet, begreiflich gemacht: die Intelligenz fühlt dann nicht etwa einen Eindruck von aussen, sondern sie fühlt in jenem Handeln die Schranken ihres eigenen Wesens. Inwiefern der Idealismus diese einzig vernunftmässige bestimmte, und wirklich erklärende Voraussetzung von nothwendigen Gesetzen der Intelligenz macht, heisst er der *kritische*, oder auch der *transcendentale*. Ein transcendenter Idealismus würde ein solches System seyn, welches aus dem freien und völlig gesetzlosen Handeln der Intelligenz die bestimmten Vorstellungen ableitete; eine völlig widersprechende Voraussetzung, indem ja, wie soeben erinnert worden, auf ein solches Handeln der Satz des Grundes nicht anwendbar ist.

Die anzunehmenden Handelnsgesetze der Intelligenz machen selbst, so gewiss sie in dem Einen Wesen der Intelligenz begründet seyn sollen, ein System aus; das heisst: dass die Intelligenz unter dieser bestimmten Bedingung gerade so handelt, lässt sich weiter erklären, und daraus erklären, weil sie unter einer Bedingung überhaupt eine bestimmte Handelnsweise hat; und das letztere lässt sich abermals erklären aus einem einzigen Grundgesetze. Sie giebt im Verlaufe ihres Handelns sich selbst ihre Gesetze; und diese Gesetzgebung geschieht selbst durch ein höheres nothwendiges Handeln oder Vorstellen. Z. B. das Gesetz der Causalität ist nicht ein erstes ursprüngliches Gesetz, sondern es ist nur eine von den mehreren Weisen der Verbindung des Mannigfaltigen, und lässt sich aus dem Grundgesetze dieser Verbindung ableiten; und

das Gesetz dieser Verbindung des Mannigfaltigen lässt sich, so wie das Mannigfaltige selbst, abermals aus höheren Gesetzen ableiten.

Zufolge dieser Bemerkung kann nun selbst der kritische Idealismus auf zweierlei Art zu Werke gehen. Entweder er leitet jenes System der nothwendigen Handelnsweisen, und mit ihm zugleich die dadurch entstehenden objectiven Vorstellungen wirklich von den Grundgesetzen der Intelligenz ab, und lässt so unter den Augen des Lesers oder Zuhörers den ganzen Umfang unserer Vorstellungen allmählig entstehen: oder er fasst diese Gesetze etwa so, wie sie schon unmittelbar auf die Objecte angewendet werden, also auf ihrer tieferen*) Stufe (man nennt sie auf dieser Stufe Kategorien) irgend woher auf, und behauptet nun: durch diese würden die Objecte bestimmt und geordnet.

Dem Kritiker von der letzten Art, der die angenommenen Gesetze der Intelligenz nicht aus dem Wesen derselben ableitet, woher mag ihm doch auch nur die materielle Kenntniss derselben, die Kenntniss, dass es gerade diese sind, das Gesetz der Substantialität der Causalität, herkommen? Denn ich will ihn noch nicht mit der Frage belästigen, woher er wisse, dass es blosse immanente Gesetze der Intelligenz sind. Es sind die Gesetze, die unmittelbar auf die Objecte angewandt werden: und er kann sie nur durch Abstraction von diesen Objecten, also nur aus der Erfahrung geschöpft haben. Es hilft nichts, wenn er sie etwa durch einen Umweg aus der Logik hernimmt; denn die Logik selbst ist ihm nicht anders, als durch Abstraction von den Objecten entstanden, und er thut nur mittelbar, was unmittelbar gethan uns zu merklich in die Augen fallen würde. Er kann daher durch nichts erhärten, dass seine postulirten Denkgesetze wirklich Denkgesetze, wirklich nichts als immanente Gesetze der Intelligenz sind: der Dogmatiker behauptet gegen ihn, es seyen allgemeine, in dem Wesen der Dinge begründete Eigenschaften derselben, und es lässt sich nicht einsehen, warum wir der unbewiese-

*) tiefsten. (2ter Abdruck.)

nen Behauptung des einen mehr Glauben zustellen sollten, als der unbewiesenen Behauptung des anderen. — Es entsteht bei diesem Verfahren keine Einsicht, dass und warum die Intelligenz gerade so handeln müsse. Zur Beförderung einer solchen müsste in Prämissen etwas aufgestellt werden, das nur der Intelligenz zukommen kann, und aus jenen Prämissen müssten vor unseren Augen jene Denkgesetze abgeleitet werden.

Besonders sieht man bei diesem Verfahren nicht ein, wie denn das Object selbst enstehe; denn, wenn man auch dem Kritiker seine unbewiesenen Postulate zugeben will, so wird durch sie doch nichts weiter als die ***Beschaffenheiten*** und ***Verhältnisse*** des Dinges erklärt; dass es z. B. im Raume sey, in der Zeit sich äussere, seine Accidenzen auf etwas Substantielles bezogen werden müssen, u. s. w. Aber woher denn das, welches diese Verhältnisse und Beschaffenheiten hat; woher denn der Stoff, der in diese Formen aufgenommen wird? In diesen Stoff flüchtet sich der Dogmatismus, und ihr habt übel nur ärger gemacht.

Wir wissen es wohl, das Ding entsteht allerdings durch ein Handeln nach diesen Gesetzen, das Ding ist gar nichts anderes, als — *alle diese Verhältnisse durch die Einbildungskraft zusammengefasst*, und alle diese Verhältnisse mit einander sind das Ding; das Object ist allerdings die ursprüngliche Synthesis aller jener Begriffe. Form und Stoff sind nicht besondere Stücke; die gesammte Formheit ist der Stoff, und erst in der Analyse bekommen wir einzelne Formen. Aber das kann der Kritiker nach der angegebenen Methode auch nur versichern; und es ist sogar ein Geheimniss, woher er selbst es weiss, wenn er es weiss. So lange man nicht das ganze Ding vor den Augen des Denkers entstehen lässt, ist der Dogmatismus nicht bis in seinen letzten Schlupfwinkel verfolgt. Aber dies ist nur dadurch möglich, dass man die Intelligenz in ihrer ganzen, nicht in ihrer getheilten Gesetzmässigkeit handeln lasse.

Ein solcher Idealismus ist sonach unerwiesen und unerweislich. Er hat gegen den Dogmatismus keine anderen Waffen, als die Versicherung, dass er recht habe; und gegen den

höheren vollendeten Kriticismus keine anderen, als ohnmächtigen Zorn, und die Behauptung, dass man nicht weiter gehen könne, die Versicherung, dass über ihn hinaus kein Boden mehr sey, dass man dann *ihm* unverständlich werde, und dergleichen; welches alles gar nichts bedeutet.

Endlich werden in einem solchen Systeme nur diejenigen Gesetze, nach welchen durch die lediglich subsumirende Wechselkraft nur die Objecte der äusseren Erfahrung bestimmt werden, aufgestellt. Aber dies ist bei weitem der kleinste Theil des Vernunftsystems. In dem Gebiete der praktischen Vernunft und der reflectirenden Urtheilskraft tappt daher dieser halbe Kriticismus, da es ihm an der Einsicht in das ganze Verfahren der Vernunft fehlt, ebenso blind herum, als der blosse Nachbeter, und schreibt, ebenso unbefangen, ihm selbst völlig unverständliche Ausdrücke nach.*)

*) Ein solcher kritischer Idealismus ist von Herrn Prof. Beck in seinem ***Einzig-möglichen Standpuncte der kritischen Philosophie*** aufgestellt worden. Unerachtet ich nun in dieser Ansicht die oben gerügten Mängel finde, so soll mich dies doch nicht abhalten, dem Manne, der aus der Verworrenheit des Zeitalters selbstständig sich zur Einsicht erhoben, dass die Kantische Philosophie keinen Dogmatismus, sondern einen transcendentalen Idealismus lehre, und dass nach ihr das Object weder ganz noch halb gegeben, sondern gemacht werde, die gebührende Hochachtung öffentlich zu bezeugen, und es von der Zeit zu erwarten, dass er sich noch höher erhebe. Ich halte die angeführte Schrift für das zweckmässigste Geschenk, das dem Zeitalter gemacht werden konnte, und empfehle sie denen, welche aus meinen Schriften die Wissenschaftslehre studiren wollen, als die beste Vorbereitung. Sie führt nicht auf den Weg dieses Systemes; aber sie zerstört das mächtigste Hinderniss, das denselben so vielen verschliesst. — Man hat sich durch den Ton jener Schrift beleidigt finden wollen, und noch neuerlich fordert ein †] Rec. in einem berühmten Journale mit deutlichen Worten: ***crustula, elementa velit ut discere prima;*** ich für meine Person finde ihren Ton nur noch zu milde: denn ich sehe wahrhaftig nicht ein, welchen Dank man gewissen Schriftstellern noch dafür haben soll, dass sie ein Jahrzehend, und darüber, die geistvollste und erhabenste Lehre verwirrt und herabgewürdigt, und warum man sich erst ihre Erlaubniss erbitten solle, um Recht haben zu dürfen. — Wegen der Eilfertigkeit, mit welcher derselbe Schriftsteller in einer anderen Gesellschaft, für welche er viel zu gut ist, über Bücher herfährt, von wel-

†] wohlfürnehmer Rec. — (2ter Abdr.)

Die Methode des vollständigen transcendentalen Idealismus, den die Wissenschaftslehre aufstellt, habe ich schon einmal an einem anderen Orte ganz klar auseinandergesetzt.*) Ich kann mir nicht erklären, wie man jene Auseinandersetzung nicht habe verstehen müssen; genug es wird versichert, man habe sie nicht verstanden.

Ich bin sonach genöthigt, das gesagte wieder zu sagen, und erinnere, dass auf das Verständniss desselben in dieser Wissenschaft alles ankomme.

Dieser Idealismus geht aus von einem einzigen Grundgesetze der Vernunft, welches er im Bewusstseyn unmittelbar nachweist. Er verfährt dabei folgendermaassen. Er fordert den Zuhörer oder Leser auf, mit Freiheit einen bestimmten Begriff zu denken; werde er dies, so werde er finden, dass er genöthigt sey, auf eine gewisse Weise zu verfahren. Es ist hier zweierlei zu unterscheiden: der geforderte Denk-Act; dieser wird durch Freiheit vollzogen, und wer ihn nicht mit vollzieht, sieht nichts von dem, was die Wissenschaftslehre aufzeigt: — und die nothwendige Weise, wie er zu vollziehen ist; diese ist in der Natur der Intelligenz gegründet, und hängt nicht ab von der Willkür; sie ist etwas *nothwendiges*, das aber nur in und bei einer freien Handlung vorkommt; etwas *gefundenes*, dessen Finden aber durch Freiheit bedingt ist.

Insoweit weiset der Idealismus im unmittelbaren Bewusstseyn nach, was er behauptet. Blosse Voraussetzung aber ist, dass jenes Nothwendige Grundgesetz der ganzen Vernunft sey, dass aus ihm das ganze System unserer nothwendigen Vorstellungen, nicht nur von einer Welt, wie ihre Objecte durch subsumirende und reflectirende Urtheilskraft bestimmt werden, sondern auch von uns selbst, als freien und praktischen Wesen unter Gesetzen, sich ableiten lasse. Diese Voraussetzung

chen sein eigenes Gewissen ihm sagen musste, dass er sie nicht verstehe, und dass er doch nicht recht wissen könne, wie tief die Sache gehen möge, kann ich ihn nur um seiner selbst willen bedauern.

*) In der Schrift: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre.* Weimar, 1794.

hat er zu erweisen durch die wirkliche Ableitung, und darin eben besteht sein eigentliches Geschäft.

Hierbei verfährt er auf folgende Weise. *Er zeigt, dass das zuerst als Grundsatz aufgestellte und unmittelbar im Bewusstseyn nachgewiesene nicht möglich ist, ohne dass zugleich noch etwas anderes geschehe, und dieses andere nicht, ohne dass zugleich etwas drittes geschehe; so lange, bis die Bedingungen des zuerst aufgewiesenen vollständig erschöpft, und dasselbe, seiner Möglichkeit nach, völlig begreiflich ist.* Sein Gang ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung. Die Bedingung wird wieder ein Bedingtes, und es ist ihre Bedingung aufzusuchen.

Ist die Voraussetzung des Idealismus richtig, und ist in der Ableitung richtig gefolgert worden: so muss als letztes Resultat, als Inbegriff aller Bedingungen des zuerst aufgestellten, das System aller nothwendigen Vorstellungen, oder die gesammte Erfahrung herauskommen; welche Vergleichung gar nicht in der Philosophie selbst, sondern erst hinterher angestellt wird.

Denn der Idealismus hat nicht etwa diese Erfahrung als das ihm schon vorher bekannte Ziel, bei welchem er ankommen müsse, im Auge; er weiss bei seinem Verfahren nichts von der Erfahrung, und sieht auf sie überhaupt gar nicht; er geht von seinem Anfangspuncte nach seiner Regel fort, unbekümmert, was am Ende herauskommen werde. — Der rechte Winkel, von welchem aus er seine gerade Linie zu ziehen hat, ist ihm gegeben; bedarf er wohl noch eines Punctes, nach welchem er hinziehe? Ich meine, alle Puncte seiner Linie sind ihm zugleich mitgegeben. Es ist euch eine bestimmte Zahl gegeben. Ihr vermuthet, dass sie das Product aus gewissen Factoren sey. So habt ihr nur, nach der euch wohlbekannten Regel, das Product dieser Factoren zu suchen. Ob es mit der gegebenen Zahl übereinstimme, wird sich hinterher, wenn ihr das Product erst habt, schon finden. Die gegebene Zahl ist die gesammte Erfahrung; die Factoren sind, — jenes im Bewusstseyn Nachgewiesene und die Gesetze des Denkens; das Multipliciren ist das Philosophiren. Diejenigen, welche euch

anrathen, beim Philosophiren immer auch ein Auge mit auf die Erfahrung gerichtet zu haben, rathen euch an, die Factoren ein wenig zu ändern, und ein wenig falsch zu multipliciren, damit doch ja übereinstimmende Zahlen kommen: ein Verfahren, das so unredlich, als seicht ist.

Inwiefern man jene letzten Resultate des Idealismus ansieht, als solche, als Folgen des Raisonnements, sind sie das *a priori,* im menschlichen Geiste; und inwiefern man ebendasselbe, falls Raisonnement und Erfahrung wirklich übereinstimmen, ansieht, als in der Erfahrung gegeben, heisst es *a posteriori.* Das *a priori* und das *a posteriori* ist für einen vollständigen Idealismus gar nicht zweierlei, sondern ganz einerlei; es wird nur von zwei Seiten betrachtet, und ist lediglich durch die Art unterschieden, wie man dazu kommt. Die Philosophie anticipirt die gesammte Erfahrung, *denkt* sie sich nur als nothwendig, und insofern ist sie, in Vergleich mit der wirklichen Erfahrung, *a priori. A posteriori* ist die Zahl, inwiefern sie als gegebene betrachtet wird; *a priori* dieselbe Zahl, inwiefern sie als Product aus den Factoren gezogen wird. Wer hierüber anders meint, der weiss selbst nicht, was er redet.

Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der Erfahrung nicht überein, so ist diese Philosophie sicher falsch: denn sie hat ihrem Versprechen, die gesammte Erfahrung abzuleiten und aus dem nothwendigen Handeln der Intelligenz zu erklären, nicht Genüge geleistet. Entweder ist dann die Voraussetzung des transcendentalen Idealismus überhaupt unrichtig, oder er ist nur in der bestimmten Darstellung, welche nicht leistet, was sie sollte, unrichtig behandelt worden. Da die Aufgabe, die Erfahrung aus ihrem Grunde zu erklären, einmal in der menschlichen Vernunft liegt, da kein vernünftiger annehmen wird, dass in ihr eine Aufgabe liegen könne, deren Auflösung schlechterdings unmöglich sey; da es nur zwei Wege giebt, sie zu lösen, den des Dogmatismus, und den des transcendentalen Idealismus, und dem ersten ohne weiteres nachzuweisen ist, dass er nicht leisten könne, was er verspreche: so wird der entschlossene Denker immer für das letztere,

dass man sich bloss im Schliessen geirrt habe, und die Voraussetzung an sich wohl richtig sey, entscheiden, und durch keinen mislungenen Versuch sich abhalten lassen, es wieder zu versuchen, bis es doch endlich einmal gelinge.

Der Weg dieses Idealismus geht, wie man sieht, von einem im Bewusstseyn, aber nur zufolge eines freien Denkacts, Vorkommenden zu der gesammten Erfahrung. Was zwischen beiden liegt, ist sein eigenthümlicher Boden. Es ist nicht Thatsache des Bewusstseyns, gehört nicht in den Umfang der Erfahrung; wie könnte so etwas je Philosophie heissen, da ja diese den Grund der Erfahrung aufzuweisen hat, aber der Grund nothwendig ausserhalb des begründeten liegt. Es ist ein durch freies, aber gesetzmässiges Denken hervorgebrachtes. — Dieses wird sogleich ganz klar werden, wenn wir die Grundbehauptung des Idealismus noch etwas näher ansehen.

Das schlechthin postulirte ist nicht möglich, erweiset er, ohne die Bedingung eines zweiten, dieses zweite nicht, ohne die Bedingung eines dritten u. s. f.; also, es ist unter allem, was er aufstellt, gar keines einzeln möglich, sondern nur in der Vereinigung mit allen ist jedes einzelne möglich. Sonach kommt, seiner eigenen Behauptung nach, nur das Ganze im Bewusstseyn vor, und dieses Ganze ist eben die Erfahrung. Er will es näher kennen lernen, darum muss er es analysiren, und zwar nicht durch ein blindes Herumtappen, sondern nach der bestimmten Regel der Composition, so dass er unter seinen Augen das Ganze entstehen sehe. Er vermag dies, weil er zu abstrahiren vermag; weil er im freien Denken allerdings das Einzelne allein aufzufassen vermag. Denn es kommt im Bewusstseyn nicht bloss Nothwendigkeit der Vorstellungen, sondern auch Freiheit derselben vor: und diese Freiheit hinwiederum kann entweder gesetzmässig oder nach Regeln verfahren. Das Ganze ist ihm auf dem Gesichtspuncte des nothwendigen Bewusstseyns gegeben; er findet es, so wie er sich selbst findet. Die durch die Zusammensetzung dieses Ganzen entstandene Reihe nur wird durch die Freiheit hervorgebracht. Wer diesen Act der Freiheit vornimmt, der wird derselben

sich bewusst, und er legt gleichsam ein neues Gebiet in seinem Bewusstseyn an: wer ihn nicht vornimmt, für den ist das durch ihn bedingte gar nicht da. — Der Chemiker setzt einen Körper, etwa ein bestimmtes Metall, aus seinen Elementen zusammen. Der gemeine Mann sieht das ihm wohl bekannte Metall; der Chemiker die Verknüpfung des Körpers und der bestimmten Elemente. Sehen denn nun beide etwas anderes? Ich dächte nicht; sie sehen dasselbe, nur auf eine andere Art. Das des Chemikers ist das *a priori,* er sieht das Einzelne: das des gemeinen Mannes ist das *a posteriori,* er sieht das Ganze. — Nur ist dabei dieser Unterschied: der Chemiker muss das Ganze erst analysiren, ehe er es componiren kann, weil er es mit einem Gegenstande zu thun hat, dessen Regel der Zusammensetzung er vor der Analyse nicht kennen kann; der Philosoph aber kann ohne vorhergegangene Analyse componiren, weil er die Regel seines Gegenstandes, die Vernunft, schon kennt.

Es kommt sonach dem Inhalte der Philosophie keine andere Realität zu, als die des nothwendigen Denkens, unter der Bedingung, dass man über den Grund der Erfahrung etwas denken wolle. Die Intelligenz lässt sich nur als thätig denken, und sie lässt sich nur als auf diese bestimmte Weise thätig denken, behauptet die Philosophie. Diese Realität ist ihr völlig hinreichend; denn es geht aus ihr *) hervor, dass es überhaupt keine andere gebe.

Den jetzt beschriebenen vollständigen kritischen Idealismus will die Wissenschaftslehre aufstellen. Das zuletzt gesagte enthät den Begriff derselben, und ich habe über diesen keine Einwürfe zu hören; denn was ich thun will, kann niemand besser wissen, als ich selbst. Demonstrationen der Unmöglichkeit einer Sache, die realisirt wird, und zum Theil schon realisirt ist, sind nur lächerlich. Man hat lediglich sich an die Ausführung zu halten, und zu untersuchen, ob sie leiste, was sie versprochen hat.

*) der Philosophie — (2ter Abdruck.)

sich bewusst, und er legt gleichsam ein neues Gebiet je nach seinem Bewusstseyn an: wer ihn nicht vernimmt, für den ist das durch ihn bedingte gar nicht da. — Der Chemiker setzt einen Körper, etwa ein bestimmtes Metall, aus seinen Elementen zusammen. Der gemeine Mann sieht das ihm wohl bekannte Metall; der Chemiker die Verknüpfung des Körpers und der bestimmten Elemente. Sehen denn nun beide etwas anderes? Ich dächte nicht: sie sehen dasselbe, nur auf eine andere Art. Das des Chemikers ist das a priori, er sieht das Einzelne; das des gemeinen Mannes ist das a posteriori, er sieht das Ganze. — Nur ist dabei dieser Unterschied: der Chemiker muss das Ganze erst analysiren, ehe er es componiren kann, weil er es mit einem Gegenstande zu thun hat, dessen Regel der Zusammensetzung er vor der Analyse nicht kennen kann; der Philosoph aber kann ohne vorhergegangene Analyse componiren, weil er die Regel seines Gegenstandes, der Vernunft, schon kennt.

Es kommt sonach dem Inhalte der Philosophie keine andere Realität zu, als die des nothwendigen Denkens, unter der Bedingung, dass man über den Grund der Erfahrung etwas denken wolle. Die Intelligenz lässt sich nur als thätig denken, und sie lässt sich nur als auf diese bestimmte Weise thätig denken, behauptet die Philosophie. Diese Realität ist ihr völlig hinreichend; denn es geht aus ihr*) hervor, dass es überhaupt keine andere gebe.

Den jetzt beschriebenen vollständigen kritischen Idealismus, will die Wissenschaftslehre aufstellen. Das zuletzt Gesagte enthält den Begriff derselben, und ich habe über diesen keine Einwürfe zu hören; denn was ich thun will, kann niemand besser wissen, als ich selbst. Demonstrationen der Unmöglichkeit einer Sache, die realisirt wird, und zum Theil schon realisirt ist, sind nur lächerlich. Man hat lediglich sich an die Ausführung zu halten, und zu untersuchen, ob sie leiste, was sie versprochen hat.

*) der Philosophie. — (Der Abdruck.)

Zweite Einleitung

in die

W i s s e n s c h a f t s l e h r e,

für Leser,

die schon ein philosophisches System haben.

Philosophisches Journal Bd. V. S. 319—378. Bd. VI. S. 1—40.
1 7 9 7.

(Philosophisches Journal, Bd. V. S. 319—378.)

1.

Ich glaube, dass die in dem ersten Stücke dieses Journals gegebene Einleitung vollkommen hinlänglich ist für unbefangene Leser, d. i. für solche, die ohne vorgefasste Meinung sich dem Schriftsteller überlassen, ihm nicht nachhelfen, aber auch nicht widerstehen. Anders verhält es sich mit denjenigen, die schon ein philosophisches System haben. Sie haben sich von Erbauung desselben gewisse Maximen abstrahirt, die bei ihnen zu Grundsätzen geworden sind; was nicht nach diesen Regeln zu Stande gebracht wird, ist für sie ohne weitere Untersuchung, und ohne dass sie es nur zu lesen brauchten, falsch; es muss wohl falsch seyn, denn es ist gegen ihre alleingültige Methode hervorgebracht. Sollen diese nicht ganz aufgegeben werden — und warum sollten sie es? — so muss man vor allen Dingen dieses Hinderniss, das uns ihre Aufmerksamkeit raubt, entfernen; man muss ihnen ein Mistrauen in ihre Regeln beibringen.

Ganz besonders ist diese vorläufige Untersuchung über die Methode bei der Wissenschaftslehre nöthig, deren ganzer Bau und Bedeutung von dem Bau und der Bedeutung der philosophischen Systeme, die bisher gäng und gäbe waren, völlig verschieden ist. Die Verfertiger der Systeme, welche ich im Sinne habe, gehen von irgend einem Begriffe aus; ganz unbesorgt, woher sie diesen selbst genommen, und woraus sie ihn zusammengesetzt haben, analysiren sie ihn, combiniren ihn mit

anderen, über deren Ursprung sie ebenso unbekümmert sind; und dieses ihr Raisonnement ist selbst ihre Philosophie. Ihre Philosophie besteht sonach in ihrem eigenen Denken. Ganz anders verhält es sich mit der Wissenschaftslehre. Dasjenige, was sie zum Gegenstande ihres Denkens macht, ist nicht ein todter Begriff, der sich gegen ihre Untersuchung nur leidend verhalte, und aus welchem sie erst durch ihr Denken etwas mache, sondern es ist ein Lebendiges und Thätiges, das aus sich selbst und durch sich selbst Erkenntnisse erzeugt, und welchem der Philosoph bloss zusieht. Sein Geschäft in der Sache ist nichts weiter, als dass er jenes Lebendige in zweckmässige Thätigkeit versetze, dieser Thätigkeit desselben zusehe, sie auffasse, und als Eins begreife. Er stellt ein Experiment an. Das zu untersuchende in die Lage zu versetzen, in der bestimmt diejenige Beobachtung gemacht werden kann, welche beabsichtigt wird, ist seine Sache; es ist seine Sache, auf die Erscheinungen aufzumerken, sie richtig zu verfolgen und zu verknüpfen; aber wie das Object sich äussere, ist nicht seine Sache, sondern die des Objects selbst, und er würde seinem eigenen Zwecke gerade entgegenarbeiten, wenn er dasselbe nicht sich selbst überliesse, sondern in die Entwickelung der Erscheinung Eingriffe thäte. Der Philosoph von der ersten Gattung hingegen verfertigt ein Kunstproduct. Er rechnet im Objecte seiner Bearbeitung nur auf die Materie, nicht auf eine innere, selbstthätige Kraft desselben. Ehe er an die Arbeit geht, muss diese innere Kraft schon getödtet seyn, ausserdem würde sie seiner Bearbeitung widerstehen. Aus dieser todten Masse verfertigt er etwas lediglich durch seine eigene Kraft, und bloss nach seinem eigenen, schon vorher entworfenen Begriffe. In der Wissenschaftslehre giebt es zwei sehr verschiedene Reihen des geistigen Handelns: die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtungen des Philosophen. In den entgegengesetzten Philosophien, auf welche ich mich soeben bezog, giebt es nur *eine* Reihe des Denkens, die der Gedanken des Philosophen; da sein Stoff selbst nicht als denkend eingeführt wird. Es liegt ein Hauptgrund des Misverständnisses und vieler nicht passender Einwürfe

gegen die Wissenschaftslehre darin, dass man diese zwei Reihen entweder gar nicht unterschied, oder was in die eine gehörte, mit dem, was in die andere gehörte, verwechselte; und dass man dieses that, kam daher, weil man in seiner Philosophie nur Eine Reihe antraf. Die Handlung dessen, der ein Kunstproduct verfertigt, ist, da sein Stoff nicht handelt, allerdings die Erscheinung selbst; aber die Relation dessen, der ein Experiment angestellt hat, ist nicht die Erscheinung selbst, um die es zu thun ist, sondern der Begriff von ihr *).

2.

Nach dieser vorläufigen Erinnerung, deren weitere Anwendung in unserer gegenwärtigen Abhandlung enthalten seyn wird, — wie wird die Wissenschaftslehre zu Werke gehen, um ihre Aufgabe zu lösen?

Die Frage, welche sie zu beantworten hat, ist, wie bekannt, folgende: woher das System der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen? oder: wie kommen wir

*) Auf dieselbe Verwechselung der beiden Reihen des Denkens im transcendentalen Idealismus würde es sich gründen, wenn jemand *neben* und *ausser* diesem Systeme noch ein *realistisches*, gleichfalls gründliches und consequentes System möglich finden sollte. Der Realismus, der sich uns allen und selbst dem entschiedensten Idealisten aufdringt, wenn es zum Handeln kömmt, d. h. die Annahme, dass Gegenstände ganz unabhängig von uns ausser uns existiren, liegt im Idealismus selbst, und wird in ihm erklärt und abgeleitet; und die Ableitung einer objectiven Wahrheit, sowohl in der Welt der Erscheinungen, als auch in der intelligibeln Welt, ist ja der einzige Zweck aller Philosophie. — Der Philosoph sagt nur in *seinem* Namen: Alles, was für das Ich ist, ist durch das Ich. Das Ich selbst aber sagt in seiner Philosophie: So wahr ich bin und lebe, existirt etwas ausser mir, das nicht durch mich da ist. Wie es zu einer solchen Behauptung komme, erklärt der Philosoph aus dem Grundsatze seiner Philosophie. Der erstere Standpunct ist der rein speculative, der letztere der des Lebens und der Wissenschaft (Wissenschaft im Gegensatze mit der Wissenschafts*lehre* genommen); der letztere ist nur vom ersteren aus begreiflich; ausserdem hat der Realismus zwar Grund, denn er nöthigt sich uns durch unsere Natur auf; aber er hat keinen *bekannten* und *verständlichen* Grund: der erstere ist aber auch nur dazu da, um den letzteren begreiflich zu machen. Der Idealismus kann nie *Denkart* seyn, sondern er ist nur *Speculation.*

dazu, dem, was doch nur subjectiv ist, objective Gültigkeit beizumessen? Oder, da objective Gültigkeit durch Seyn bezeichnet wird: wie kommen wir dazu, ein Seyn anzunehmen? Da diese Frage von der Einkehr in sich selbst, von der Bemerkung, dass das unmittelbare Object des Bewusstseyns doch lediglich das Bewusstseyn selbst sey, ausgeht, so kann sie von keinem anderen Seyn, als von einem Seyn für uns reden; und es wäre völlig widersinnig, sie mit der Frage nach einem Seyn ohne Beziehung auf ein Bewusstseyn für einerlei zu halten. Jedoch gerade das widersinnigste pflegt in unserem philosophischen Zeitalter von den Philosophen am gewöhnlichsten zu geschehen.

Die aufgestellte Frage: wie ist ein Seyn für uns möglich? abstrahirt selbst von allem Seyn: d. h. nicht etwa, sie denkt ein Nicht-Seyn, wodurch dieser Begriff nur negirt, nicht aber von ihm abstrahirt wurde, sondern sie denkt sich den Begriff des Seyns überhaupt gar nicht, weder positiv, noch negativ. Sie fragt nach dem Grunde des Prädicats vom Seyn überhaupt, werde es nun beigelegt oder abgesprochen; aber der Grund liegt allemal ausserhalb des begründeten, d. i. er ist demselben entgegengesetzt. Die Antwort muss, wenn sie eine Antwort auf *diese* Frage seyn soll, und auf dieselbe wirklich eingehen will, gleichfalls von allem Seyn abstrahiren. *A priori*, vor dem Versuche vorher zu behaupten, dass diese Abstraction in der Antwort nicht möglich sey, weil sie überhaupt nicht möglich sey, heisst behaupten, dass sie auch in der Frage nicht möglich, dass somit die Frage selbst aufgestelltermaassen nicht möglich sey: also dass die Aufgabe zu einer Metaphysik in dem angegebenen Sinne des Wortes, inwiefern nach dem Grunde des Seyns für uns gefragt wird, nicht in der Vernunft liege. Aus objectiven Gründen könnte die Vernunftwidrigkeit dieser Frage gegen die Vertheidiger derselben nicht erwiesen werden; denn diese behaupten: dass die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Frage auf das höchte Gesetz der Vernunft, auf das der Selbstständigkeit (die praktische Gesetzgebung) sich gründe, unter welchem alle übrigen Vernunftgesetze stehen, und durch dasselbe begründet, aber zugleich auch bestimmt

und auf die Sphäre ihrer Gültigkeit eingeschränkt werden. Sie werden den Gegnern ihre Argumente zugestehen, nur aber die Anwendbarkeit derselben auf den gegebenen Fall läugnen; mit welchem Rechte, kann der Gegner nur unter der Bedingung beurtheilen, wenn er sich mit ihnen zu ihrem höchsten Gesetze, aber damit zugleich zum Bedürfniss einer Beantwortung der bestrittenen Frage erhebt, und sonach aufhört, ihr Gegner zu seyn. Der Widerstreit könnte nur von einem subjectiven Unvermögen herkommen: aus dem Bewusstseyn, dass sie für ihre Person diese Frage nie erhoben, und nie das Bedürfniss gefühlt, eine Antwort darauf zu erhalten. Dagegen lässt sich nun auch von der anderen Seite durch objective Vernunftgründe nichts ausrichten; denn der Zustand, in welchem jener Zweifel von selbst erfolgt, gründet sich auf vorhergegangene Acte der Freiheit, die sich durch keine Demonstration erzwingen lassen.

3.

Wer ist es nun, der die geforderte Abstraction von allem Seyn vornimmt: in welcher von den beiden Reihen liegt sie? Offenbar in der Reihe des philosophischen Raisonnements; eine andere Reihe ist bis jetzt noch nicht vorhanden.

Das, woran allein er sich hält, und woraus er das zu erklärende zu erklären verspricht, ist das Bewusstseyende, das Subject, welches er sonach rein von aller Vorstellung des Seyns auffassen müsste, um in ihm erst den Grund alles Seyns — für dasselbe, wie sich versteht — aufzuweisen. Aber dem Subjecte kömmt, wenn von allem Seyn desselben und für dasselbe abstrahirt ist, nichts zu, denn ein Handeln; es ist insbesondere in Beziehung auf das Seyn das handelnde. In seinem Handeln sonach müsste er es auffassen, und von diesem Puncte aus würde jene doppelte Reihe erst anheben.

Die Grundbehauptung des Philosophen, als eines solchen, ist diese: So wie das Ich nur für sich selbst sey, entstehe ihm zugleich nothwendig ein Seyn ausser ihm; der Grund des letzteren liege im ersteren, das letztere sey durch das erstere bedingt: Selbstbewusstseyn und Bewusstseyn eines Etwas, das

nicht wir selbst — seyn solle, sey nothwendig verbunden; das erstere aber sey anzusehen als das bedingende, und das letztere als das bedingte. Um diese Behauptung zu erweisen, nicht etwa durch Raisonnement, als gültig für ein System der Existenz an sich, sondern durch Beobachtung des ursprünglichen Verfahrens der Vernunft, als gültig für die Vernunft, müsste er zeigen, zuvörderst: wie das Ich für sich sey und werde; dann, dass dieses Seyn seiner selbst für sich selbst nicht möglich sey, ohne dass ihm auch zugleich ein Seyn ausser ihm entstehe.

Die erste Frage sonach wäre die: wie ist das Ich für sich selbst? das erste Postulat: denke dich, construire den Begriff deiner selbst, und bemerke, wie du dies machst.

Jeder, der dies nur thue, behauptet der Philosoph, werde finden, dass im Denken jenes Begriffs seine Thätigkeit, als Intelligenz, in sich selbst zurückgehe, sich selbst zu ihrem Gegenstande mache.

Ist dies nun richtig, und wird es zugestanden, so ist die Weise der Construction des Ich, der Art seines Seyns für sich (und von einem anderen Seyn ist nirgends die Rede), bekannt, und der Philosoph könnte nun fortschreiten zum Erweise, dass diese Handlung nicht möglich sey ohne eine andere, wodurch dem Ich ein Seyn ausser ihm entstehe.

So, wie wir es jetzt beschrieben, knüpft die Wissenschaftslehre ihre Untersuchungen an. Jetzt unsere Betrachtungen darüber, mit welchem Rechte sie so verfahre.

4.

Zuvörderst, was gehört in dem beschriebenen Acte dem Philosophen an, als Philosophen; — was dem durch ihn zu beobachtenden Ich? Dem Ich nichts weiteres, als das Zurückkehren in sich; alles übrige gehört zur Relation des Philosophen, für den als blosses Factum das System der gesammten Erfahrung schon da ist, welches vom Ich unter seinen Augen zu Stande gebracht werden soll, damit er die Entstehungsart desselben kennen lerne.

Das Ich geht zurück *in sich selbst,* — wird behauptet. Ist

es denn also nicht schon vor diesem Zurückgehen, und unabhängig von demselben da für sich; muss es nicht für sich schon da seyn, um sich zum Ziele eines Handelns machen zu können; und, wenn es so ist, setzt denn nicht eure Philosophie schon voraus, was sie erklären sollte?

Ich antworte: keineswegs. Erst durch diesen Act, und lediglich durch ihn, durch ein Handeln auf ein Handeln selbst, welchem bestimmten Handeln kein Handeln überhaupt vorhergeht, wird das Ich *ursprünglich* für sich selbst. Nur *für den Philosophen* ist es vorher da als Factum, weil dieser die ganze Erfahrung schon gemacht hat. Er muss sich so ausdrücken, wie er sich ausdrückt, um nur verstanden zu werden; und er kann sich so ausdrücken, weil er alle die dazu erforderlichen Begriffe schon längst aufgefasst hat.

Was ist nun, um zuvörderst auf das beobachtete Ich zu sehen, dieses sein Zurückgehen in sich selbst; unter welche Klasse der Modificationen des Bewusstseyns soll es gesetzt werden? Es ist kein *Begreifen:* dies wird es erst durch den Gegensatz eines Nicht-Ich, und durch die Bestimmung des Ich in diesem Gegensatze. Mithin ist es eine blosse *Anschauung.* — Es ist sonach auch kein Bewusstseyn, nicht einmal ein Selbstbewusstseyn; und lediglich darum, weil durch diesen blossen Act kein Bewusstseyn zu Stande kommt, wird ja fortgeschlossen auf einen anderen Act, wodurch ein Nicht-Ich für uns entsteht; lediglich dadurch wird ein Fortschritt des philosophischen Raisonnements und die verlangte Ableitung des Systems der Erfahrung möglich. Das Ich wird durch den beschriebenen Act bloss in die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns, und mit ihm alles übrigen Bewusstseyns versetzt; aber es entsteht noch kein wirkliches Bewusstseyn. Der angegebene Act ist bloss ein Theil, und ein nur durch den Philosophen abzusondernder, nicht aber etwa ursprünglich abgesonderter Theil der ganzen Handlung der Intelligenz, wodurch sie ihr Bewusstseyn zu Stande bringt.

Wie verhält es sich dagegen mit dem Philosophen, als solchem? Jenes sich selbst construirende Ich ist kein anderes, als sein eigenes. Er kann den angegebenen Act des Ich nur

in sich selbst anschauen, und um ihn anschauen zu können, muss er ihn vollziehen. Er bringt ihn willkürlich und mit Freiheit in sich hervor.

Aber — kann man dabei fragen, und hat man dabei gefragt, — wenn diese ganze Philosophie auf etwas durch einen Act der blossen Willkür zu Stande gebrachtes aufgebaut wird, wird sie nicht dadurch ein Hirngespinnst, eine blosse Erdichtung? Wie will denn der Philosoph dieser nur subjectiven Handlung ihre Objectivität, wie will er denn dem, das doch offenbar nur empirisch ist, und in eine Zeit fällt — in die Zeit, da sich der Philosoph zum Philosophiren anschickt, — seine Ursprünglichkeit zusichern? Wie will er denn erweisen, dass sein gegenwärtiges freies Denken mitten in der Reihe seiner Vorstellungen, dem nothwendigen Denken, wodurch er überhaupt für sich geworden, und wodurch die ganze Reihe dieser Vorstellungen angeknüpft worden, entspreche? Ich antworte: diese Handlung ist ihrer Natur nach objectiv. Ich bin für mich; dies ist Factum. Nun kann ich mir nur durch ein Handeln zu Stande gekommen seyn, denn ich bin frei; und nur durch dieses bestimmte Handeln: denn durch dieses komme ich mir in jedem Augenblicke zu Stande, und durch jedes andere kommt mir etwas ganz anderes zu Stande. Jenes Handeln ist eben der Begriff des Ich, und der Begriff des Ich ist der Begriff jenes Handelns, beides ist ganz dasselbe; und es wird unter jenem Begriffe nichts anderes gedacht, und kann nichts anderes gedacht werden, als das angezeigte. *Es ist so,* weil ich es *so mache.* Der Philosoph macht sich nur klar, was er eigentlich denkt und von jeher gedacht hat, wenn er *sich* denkt; dass er aber sich denke, ist ihm unmittelbares Factum des Bewusstseyns. — Jene Frage nach der Objectivität gründet sich auf die sonderbare Voraussetzung, dass das Ich noch etwas anderes sey, als sein eigener Gedanke von sich, und dass diesem Gedanken noch irgend etwas ausser dem Gedanken — Gott mag sie verstehen, was! — zu Grunde liege, über dessen eigentliche Beschaffenheit sie in Sorgen sind. Wenn sie nach einer solchen objectiven Gültigkeit des Gedankens, nach dem Bande zwischen diesem Objecte und dem Subjecte fragen, so

gestehe ich, dass die Wissenschaftslehre hierüber keine Auskunft geben kann. Sie mögen selbst auf die Entdeckung dieses Bandes in diesem, oder in irgend einem Falle ausgehen; bis sie sich etwa besinnen, dass jenes unbekannte, was sie suchen, abermals ihr Gedanke, und das, was sie diesem Gedanken etwa wieder unterlegen werden, auch nur ihr Gedanke ist, und so ins unendliche; und dass sie überhaupt nach nichts fragen und von nichts reden können, ohne es eben zu denken.

In diesem Acte nun, der für den Philosophen, als solcher, willkürlich ist und in der Zeit, für das Ich aber, das er sich, seinem soeben erwiesenen Rechte nach, dadurch für seine folgenden Beobachtungen und Schlüsse construirt, nothwendig und ursprünglich: — in diesem Acte, sage ich, sieht der Philosoph sich selbst zu, er schaut sein Handeln unmittelbar an, er weiss, was er thut, weil *er* — *es thut.*

Entsteht ihm denn nun hierin ein Bewusstseyn? Ohne Zweifel: denn er schaut nicht nur an, sondern er *begreift* auch. Er begreift seinen Act, als ein *Handeln überhaupt*, von welchem er zufolge seiner bisherigen Erfahrung schon einen Begriff hat; und als dieses *bestimmte,* in sich *zurückgehende Handeln,* wie er es in sich anschaut: er greift es durch diesen charakteristischen Unterschied aus der Sphäre des Handelns überhaupt heraus. — *Was* Handeln sey, lässt sich nur anschauen, nicht aus Begriffen entwickeln und durch Begriffe mittheilen; aber das in dieser Anschauung liegende wird begriffen durch den Gegensatz des blossen *Seyns.* Handeln ist kein Seyn, und Seyn ist kein Handeln; eine andere Bestimmung giebt es durch den blossen Begriff nicht; für das wahre Wesen muss man sich an die Anschauung wenden.

Dieses ganze Verfahren des Philosophen nun erscheint *mir* wenigstens sehr möglich, sehr leicht, sehr natürlich, und ich kann mir kaum denken, wie es meinen Lesern anders erscheinen könnte, und wie sie in demselben irgend etwas sonderbares und geheimnissvolles finden sollten. Jeder wird hoffentlich *sich selbst* denken können. Er wird hoffentlich inne werden, dass, indem er zu diesem Denken aufgefordert wird, er zu etwas von seiner Selbstthätigkeit abhängigem, zu einem *in-*

neren Handeln aufgefordert werde, und, wenn er das Geforderte vollbringt, wirklich durch Selbstthätigkeit sich afficire, also *handle.* Er wird *dieses* Handeln hoffentlich von dem *entgegengesetzten,* wodurch er Objecte ausser sich denkt, unterscheiden können und finden, dass in dem letzteren das Denkende und das Gedachte entgegengesetzt seyn, sonach seine Thätigkeit auf etwas von ihm selbst verschiedenes gehen solle, da hingegen in dem Geforderten das Denken und das Gedachte dasselbe seyn, und sonach seine Thätigkeit in sich selbst zurückgehen soll. Er wird hoffentlich einsehen, dass, da *nur* auf diese Weise ihm der Gedanke seiner selbst entstehe, indem ja, wie er gefunden, durch ein entgegengesetztes Denken ihm ein ganz anderer Gedanke entsteht, — dass, sage ich, der Gedanke seiner selbst nichts anderes sey, als der Gedanke dieser Handlung, und das Wort Ich nichts anderes, als die Bezeichnung desselben; dass Ich und *in sich zurückkehrendes Handeln* völlig identische Begriffe sind. Er wird hoffentlich begreifen, dass, wenn er mit dem transcendentalen Idealismus indess nur problematisch voraussetze, alles Bewusstseyn beruhe auf dem Selbstbewusstseyn, und sey dadurch bedingt — eine Voraussetzung, die er ohnedies macht, so gewiss er nur einen aufmerksamen Blick in sich selbst gekehrt, und sich bis zum Bedürfniss einer Philosophie erhoben; deren Richtigkeit aber ihm in der Philosophie selbst durch vollständige Deduction der ganzen Erfahrung aus der Möglichkeit des Selbstbewusstseyns kategorisch dargethan werden soll: — dass er dann jenes in sich Zurückkehren allen anderen Acten des Bewusstseyns voraus *denken* müsse, als dieselben bedingend, oder, was dasselbe heisst, jenes in sich Zurückkehren als den ursprünglichsten Act des Subjects denken müsse; und zwar, da nichts für ihn ist, das nicht in seinem Bewusstseyn sey, alles übrige in seinem Bewusstseyn aber durch diesen Act selbst bedingt ist, mithin in derselben Rücksicht nicht wiederum ihn bedingen kann — als einen *für ihn* ganz unbedingten und sonach absoluten Act; dass demnach *jene Voraussetzung* und dieses *Denken des Ich, als ursprünglich durch sich selbst gesetzt,* abermals ganz identisch seyen; und der transcendentale Idealismus,

wenn er systematisch zu Werke gehe, gar nicht anders verfahren könne, als er in der Wissenschaftslehre verfährt.

Wer hinführo gegen dieses Verfahren etwas zu erinnern haben wird, den muss ich, damit der Streiche in die leere Luft hin weniger werden, lediglich an die hier gegebene Beschreibung desselben verweisen, und ihn bitten, mir bestimmt zu sagen, bei welchem Gliede in der Reihe er anstosse. —

5.

Dieses dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Actes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich *intellectuelle Anschauung.* Sie ist das unmittelbare Bewusstseyn, dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue. Dass es ein solches Vermögen der intellectuellen Anschauung gebe, lässt sich nicht durch Begriffe demonstriren, noch, was es sey, aus Begriffen entwickeln. Jeder muss es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen. Die Forderung, man solle es ihm durch Raisonnement nachweisen, ist noch um vieles wunderbarer, als die Forderung eines Blindgebornen seyn würde, dass man ihm, ohne dass er zu sehen brauche, erklären müsse, was die Farben seyen.

Wohl aber lässt sich jedem in seiner von ihm selbst zugestandenen Erfahrung nachweisen, dass diese intellectuelle Anschauung in jedem Momente seines Bewusstseyns vorkomme. Ich kann keinen Schritt thun, weder Hand noch Fuss bewegen, ohne die intellectuelle Anschauung meines Selbstbewusstseyns in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiss ich, dass ich es thue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich, von dem vorgefundenen Objecte des Handelns. Jeder, der sich eine Thätigkeit zuschreibt, beruft sich auf diese Anschauung. In ihr ist die Quelle des Lebens, und ohne sie ist der Tod.

Nun aber kömmt diese Anschauung nie allein, als ein vollständiger Act des Bewusstseyns, vor; wie denn auch die sinnliche Anschauung nicht allein vorkommt, noch das Bewusstseyn vollendet, sondern beide müssen *begriffen* werden. Nicht

aber allein dies, sondern die intellectuelle Anschauung ist auch stets mit einer *sinnlichen* verknüpft. Ich kann mich nicht handelnd finden, ohne ein Object zu finden, auf welches ich handle, in einer sinnlichen Anschauung, welche begriffen wird; ohne ein Bild von dem, was ich hervorbringen will, zu entwerfen, welches gleichfalls begriffen wird. Wie weiss ich denn nun, was ich hervorbringen will, und wie könnte ich dies wissen, ausser dass ich mir im Entwerfen des Zweckbegriffes, als einem Handeln, unmittelbar zusehe? — Nur dieser ganze Zustand in Vereinigung des angegebenen Mannigfaltigen vollendet das Bewusstseyn. Nur der Begriffe, des vom Objecte, und des vom Zwecke, werde ich mir bewusst; nicht aber der beiden ihnen zum Grunde liegenden Anschauungen.

Vielleicht ist es nur dies, was die Eiferer gegen die intellectuelle Anschauung einschärfen wollen, dass nemlich dieselbe nur in Verbindung mit einer sinnlichen möglich sey; eine Bemerkung, die allerdings von Wichtigkeit ist, und welche durch die Wissenschaftslehre wahrhaftig nicht bestritten wird. Wenn man aber dadurch sich für berechtigt hält, die intellectuelle Anschauung abzuläugnen, so könnte man mit demselben Rechte auch die sinnliche abläugnen, denn auch sie ist nur in Verbindung mit der intellectuellen möglich, da alles, was *meine* Vorstellung werden soll, auf mich bezogen werden muss; das Bewusstseyn (Ich) aber lediglich aus intellectueller Anschauung kommt. (Es ist eine Merkwürdigkeit in der neueren Geschichte der Philosophie, dass man nicht inne geworden, dass alles, was gegen die Behauptung einer intellectuellen Anschauung zu sagen ist, auch gegen die Behauptung der sinnlichen Anschauung gelte, und dass sonach die Streiche, die nach dem Gegner gethan werden, auf uns selbst mit fallen.)

Aber, wenn zugegeben werden muss, dass es kein unmittelbares, isolirtes Bewusstseyn der intellectuellen Anschauung giebt, wie kömmt denn der Philosoph zur Kenntniss und zur isolirten Vorstellung derselben? Ich antworte: ohne Zweifel so, wie er zur Kenntniss und zur isolirten Vorstellung der sinnlichen Anschauung kommt, durch einen Schluss aus den offenbaren Thatsachen des Bewusstseyns. Der Schluss, durch

welchen der Philosoph auf diese Behauptung der intellectuellen Anschauung kommt, ist folgender: Ich setze mir vor, das oder das Bestimmte zu denken, und der begehrte Gedanke erfolgt; setze mir vor, das oder das Bestimmte zu thun, und die Vorstellung, dass es geschehe, erfolgt Dies ist Thatsache des Bewusstseyns. Betrachte ich dies nach den Gesetzen des bloss sinnlichen Bewusstseyns, so liegt in demselben nichts mehr, als das eben angegebene, eine Folge gewisser Vorstellungen; nur dieser Folge in der Zeitreihe wäre ich mir bewusst, und nur sie könnte ich behaupten. Ich dürfte bloss sagen: ich weiss, dass auf die Vorstellung jenes bestimmten Gedankens, mit dem Merkmale, dass er da seyn solle, die Vorstellung desselben Gedankens, mit dem Merkmale, dass er wirklich da sey, dass auf die Vorstellung jener bestimmten Erscheinung, als einer, die da seyn sollte, die Vorstellung derselben Erscheinung, als einer, die wirklich war, in der Zeit unmittelbar folgte; aber ich könnte nicht den davon ganz verschiedenen Satz aussagen: In der ersten Vorstellung liegt der *Realgrund* der zweiten; dadurch, dass ich die erste dachte, *ward* mir die zweite. Ich bleibe bloss leidend, der ruhige Schauplatz, auf welchem Vorstellungen durch Vorstellungen abgelöst würden, nicht aber das thätige Princip, welches sie hervorbrächte. Nun aber nehme ich das letzte an, und ich kann diese Annahme nicht aufgeben, ohne mich selbst aufzugeben; wie komme ich dazu? In den angeführten sinnlichen Ingredienzen liegt dazu kein Grund; mithin ist es ein besonderes, und zwar ein unmittelbares Bewusstseyn, also Anschauung, und zwar nicht sinnliche Anschauung, die auf ein materielles Bestehen ginge, sondern Anschauung der blossen Thätigkeit, die nichts stehendes ist, sondern ein fortgehendes, kein Seyn, sondern ein Leben.

Sonach findet der Philosoph diese intellectuelle Anschauung als Factum des Bewusstseyns (für ihn ist es Thatsache; für das ursprüngliche Ich Thathandlung), nicht unmittelbar, als isolirtes Factum seines Bewusstseyns, sondern, indem er unterscheidet, was in dem gemeinen Bewusstseyn vereinigt vorkommt, und das Ganze in seine Bestandtheile auflöst.

Eine hiervon ganz unterschiedene Aufgabe ist es, diese

intellectuelle Anschauung, die hier als Factum vorausgesetzt wird, ihrer ***Möglichkeit*** nach zu erklären, und sie durch diese Erklärung aus dem Systeme der gesammten Vernunft, gegen den Verdacht der Trüglichkeit und Täuschung zu vertheidigen, den sie durch ihren Widerstreit gegen die ebenfalls in der Vernunft gegründete dogmatische Denkart auf sich zieht; den *Glauben* an ihre Realität, von welchem der transcendentale Idealismus nach unserem eigenen ausdrücklichen Geständnisse allerdings ausgeht, durch etwas noch höheres zu bewähren, und das Interesse selbst, auf welches er sich gründet, in der Vernunft nachzuweisen. Dies geschieht nur lediglich durch Aufweisung des Sittengesetzes in uns, in welchem das Ich als etwas über alle ursprüngliche Modification durch dasselbe, Erhabenes vorgestellt, in welchem ihm ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts anderem begründetes Handeln angemuthet, und es sonach als ein absolut Thätiges charakterisirt wird. In dem Bewusstseyn dieses Gesetzes, welches doch wohl ohne Zweifel nicht ein aus etwas anderem gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewusstseyn ist, ist die Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit begründet; ich werde mir durch mich selbst als etwas, das auf eine gewisse Weise thätig seyn soll, gegeben, ich werde mir sonach durch mich selbst als thätig überhaupt gegeben; ich habe das Leben in mir selbst, und nehme es aus mir selbst. Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich *mich;* und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich nothwendig als selbstthätig; und dadurch entsteht mir das ganz fremdartige Ingrediens der reellen Wirksamkeit meines Selbst in einem Bewusstseyn, das ausserdem nur das Bewusstseyn einer Folge meiner Vorstellungen seyn würde.

Diese intellectuelle Anschauung ist der einzige feste Standpunct für alle Philosophie. Von ihm aus lässt sich alles, was im Bewusstseyn vorkommt, erklären; aber auch nur von ihm aus. Ohne Selbstbewusstseyn ist überhaupt kein Bewusstseyn; das Selbstbewusstseyn ist aber nur möglich auf die angezeigte Weise: ich bin nur thätig. Von ihm aus kann ich nicht weiter getrieben werden; meine Philosophie wird hier ganz un-

abhängig von aller Willkür, und ein Product der eisernen Nothwendigkeit, inwiefern Nothwendigkeit für die freie Vernunft stattfindet; d. h. Product der *praktischen* Nothwendigkeit. Ich *kann* von diesem Standpuncte aus nicht weiter gehen, weil ich nicht weiter gehen *darf;* und so zeigt sich der transcendentale Idealismus zugleich als die einzige pflichtmässige Denkart in der Philosophie, als diejenige Denkart, wo die Speculation und das Sittengesetz sich innigst vereinigen. Ich *soll* in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und dasselbe absolut selbstthätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend.

Der Begriff des Handelns, der nur durch diese intellectuelle Anschauung des selbstthätigen Ich möglich wird, ist der einzige, der beide Welten, die für uns da sind, vereinigt, die sinnliche und die intelligible. Was meinem Handeln entgegensteht, — etwas entgegensetzen muss ich ihm, denn ich bin endlich — ist die sinnliche, was durch mein Handeln entstehen soll, ist die intelligible Welt.

Ich möchte wissen, wie diejenigen, die bei Erwähnung einer intelligiblen Anschauung die bekannte vornehme Miene annehmen,*) sich das Bewusstseyn des Sittengesetzes dächten; oder wie sie sich die Begriffe von Recht, von Tugend u. dergl., die sie doch ohne Zweifel haben, zu construiren vermöchten. Es giebt nach ihnen nur zwei Anschauungen *a priori:* die Zeit und den Raum. Sie bilden jene Begriffe ohne Zweifel in der Zeit, der Form des inneren Sinnes; aber sie sind ihnen ohne Zweifel nicht die Zeit selbst, sondern nur eine gewisse Erfüllung der Zeit. Was ist es denn nun, womit sie die Zeit erfüllen, und was sie ihrer Construction jener Begriffe unterlegen? Es bleibt ihnen nichts übrig, als der Raum, und ihr Recht müsste sonach etwa viereckig, und ihre Tugend cirkelrund ausfallen; so wie alle Begriffe der sinnlichen Anschauung, die sie construiren, etwa der eines Baumes, eines Thieres u. dergl. nichts sind als gewisse Beschränkungen des Raumes.

*) Dies thut z. B. in der A. L. Z. der Raphael unter den Recensenten in der Anzeige der Schellingschen Schrift vom Ich.

So denken sie sich Recht oder Tugend nicht. Also, was ist die Unterlage ihrer Construction? Wenn sie recht aufmerken, so werden sie finden, dass es das Handeln überhaupt, oder die Freiheit sey. Beide Begriffe, der des Rechts und der der Tugend, sind ihnen bestimmte Beschränkungen des Handelns überhaupt, gerade so, wie ihnen alle sinnlichen Begriffe bestimmte Beschränkungen des Raumes sind. Wie kommen sie denn nun zu dieser Unterlage ihrer Construction? Sie haben hoffentlich Handeln nicht aus der todten Beharrlichkeit der Materie, Freiheit nicht aus dem Mechanismus der Natur geschlossen, sie müssen es durch unmittelbare Anschauung haben, und es giebt demnach ausser ihren zweien Anschauungen noch eine dritte.

Es ist daher gar nicht so unbedeutend, als es einigen vorkömmt, ob die Philosophie von einer Thatsache ausgehe, oder von einer Thathandlung (d. i. von einer Thätigkeit, die kein Object voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das *Handeln* unmittelbar zur *That* wird). Geht sie von der Thatsache aus, so stellt sie sich in die Mitte des Seyns und der Endlichkeit, und es wird ihr schwer werden, aus dieser einen Weg zum Unendlichen und Uebersinnlichen zu finden; geht sie von der Thathandlung aus, so steht sie gerade auf dem Puncte, der beide Welten verknüpft, und von welchem aus sie mit Einem Blicke übersehen werden können.

6.

Es ist nicht die Art der Wissenschaftslehre, noch ihres Verfassers, unter irgend einer Autorität Schutz zu suchen. Wer erst sehen muss, ob diese Lehre mit der Lehre irgend eines anderen Mannes übereinstimme, ehe er sich von ihr überzeugen will, anstatt zu sehen, ob sie mit den Aussprüchen seiner eigenen Vernunft übereinstimme, auf den rechnet sie überhaupt nicht, weil ihm die absolute Selbstthätigkeit, der ganz unabhängige Glaube an sich selbst, fehlt, die durch jene Lehre vorausgesetzt werden. Aus einem ganz anderen Grunde sonach, als aus dem, seine Lehre zu empfehlen, ist der Verfasser der Wissenschaftslehre mit der Vorerinnerung aufgetre-

ten, dass dieselbe mit der Kantischen Lehre vollkommen übereinstimme, und keine andere sey, als die wohlverstandene Kantische. In dieser Meinung ist er durch die fortgesetzte Bearbeitung seines Systems, und durch die Vielseitigkeit, die er seinen Sätzen zu geben veranlasst worden ist, immer mehr bestärkt worden. Alle, die für Kenner der Kantischen Philosophie gelten, und in dieser Sache ihre Stimme gegeben haben, Freunde sowohl als Gegner der Wissenschaftslehre, versichern einstimmig das Gegentheil *), und *auf ihr Anrathen* versichert es selbst Kant, der doch wohl ohne Zweifel sich selbst am besten verstehen muss **). Wenn der Verfasser der Wissenschaftslehre einer gewissen Denkart fähig wäre, so

*) Der geistreiche Verfasser der Anzeige der vier ersten Bände dieses philosophischen Journals in der A. L. Z., welcher gleichfalls zum Beweise jener Behauptung auffordert †), verschweigt seine eigene Meinung über die Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung beider Systeme; es ist sonach von ihm in keiner Rücksicht die Rede.

†) Friedrich Schlegel. (Anm. des Herausg.)

**) Herr Forberg, den die A. L. Z., die Salzburger L. Z. u. a. als den Verfasser der „Fragmente aus meinen Papieren" (Jena 1796) nennen, kann (S. 77) „aus der *besten Quelle*" (vermuthlich aus einem Kantischen Schreiben an ihn) „versichern, dass Kant der Meinung sey, mein System sey ein ganz anderes als das Kantische." Mir zwar ist es bis jetzt unmöglich geblieben, aus der besten oder aus irgend einer Quelle Kants Meinung über die Wissenschaftslehre zu erfahren; auch bin ich sehr weit davon entfernt, dem ehrwürdigen Greise, der seinen Platz wahrlich bezahlt hat, anzumuthen, sich in einen ganz neuen, ihm ganz fremden und von seiner Manier ganz abweichenden Ideengang hineinzuversetzen, bloss damit er ein Urtheil spreche, das ohne allen Zweifel die Zeit schon ohne ihn sprechen wird: — und dass Kant nicht zu beurtheilen pflege, was er nicht gelesen hat, weiss ich nur zu wohl. Jedoch, ich muss billigerweise Herrn Forberg so lange glauben, bis ich das Gegentheil beweisen kann. Es mag also seyn, dass Kant eine solche Meinung geäussert habe. Dann aber ist die Frage, ob er von der *wirklich gelesenen und wirklich verstandenen* Wissenschaftslehre, oder ob er etwa von den abenteuerlichen Misgeburten geredet hat, welche es dem Standpunctlehrer gefiel, unter dem Namen der Wissenschaftslehre den Lesern der „Annalen" vorzuführen, welche Annalen, wie der Herausgeber derselben wissen will, auf die Schwächen der Wissenschaftslehre aufmerksam gemacht haben.

müsste ihm dieses sehr willkommen seyn. Da er es für gar keine Schande hält, Kant nicht recht zu verstehen, und voraussieht, dass die Meinung, es sey allerdings keine Schande, sehr bald allgemein werden wird, so könnte er die kleine Beschämung, Kant einmal unrichtig ausgelegt zu haben, über sich nehmen, und er erhielte dagegen die Ehre, für den ersten Erfinder einer Ansicht zu gelten, die sich gewiss allgemein verbreiten, und die wohlthätigste Revolution in der Menschheit hervorbringen wird. Es lässt sich kaum erklären, warum Freunde und Gegner der Wissenschaftslehre jener Behauptung so eifrig widersprechen, warum sie den Urheber der letzteren so ernstlich zu dem Beweise derselben auffordern, den er nie versprochen, den er ausdrücklich von sich abgelehnt, und der in die einstmalige Geschichte der Wissenschaftslehre, nicht aber in ihre Darstellung gehören würde. Aus zärtlicher Besorgniss für die Ehre des Verfassers thun es wenigstens die letzteren nicht; und die ersteren könnten dieser Sorge sich überheben, da ich selbst für eine solche Ehre keinen Sinn habe, und die Ehre, die ich kenne, in etwas anderem suche. Geschieht es, um dem Vorwurfe zu entgehen, dass sie die Kantischen Schriften nicht verstanden hätten? Diese Behauptung ist wenigstens in dem Munde des Verfassers der Wissenschaftslehre kein Vorwurf, welcher so laut als möglich bekennt, dass er sie auch nicht verstanden habe, und erst, nachdem er auf seinem eigenen Wege die Wissenschaftslehre gefunden, in ihnen einen guten und mit sich selbst übereinstimmenden Sinn gefunden; und sie wird hoffentlich bald aufhören, in irgend einem Munde ein Vorwurf seyn zu können. Ist es den Gegnern insbesondere darum zu thun, den Vorwurf von sich abzulehnen, dass sie ihre eigene, mit allen Kräften, die ihnen zu Theil wurden, vertheidigte Lehre nicht wiedererkannt, als sie sich ihnen unter einer fremden Gestalt darbot: so möchte ich auch ihnen diesen allerdings lästigen Vorwurf gern ersparen, wenn ich nicht ein Interesse hätte, das mir höher scheint, als das ihrige, und dem das ihrige aufgeopfert werden *soll*. Ich will nemlich keinen Augenblick für mehr

gehalten seyn, als ich bin; noch mir ein Verdienst zuschreiben lassen, das ich nicht habe.

Ich muss mich sonach wohl einmal auf den so oft geforderten Beweis einlassen; und ergreife daher die Gelegenheit, die sich mir hier darbietet.

Die Wissenschaftslehre geht, wie wir soeben gesehen haben, aus von einer intellectuellen Anschauung, der absoluten Selbstthätigkeit des Ich.

Nun aber ist es doch unläugbar, und liegt allen Lesern der Kantischen Schriften offen vor Augen, dass Kant gegen nichts sich entscheidender, man dürfte sagen, wegwerfender, erklärt hat, als gegen die Behauptung eines Vermögens der intellectuellen Anschauung. Diese Erklärung ist so sehr im Wesen der Kantischen Philosophie gegründet, dass er — nach aller weiteren Bearbeitung seines Systems *seit* Erscheinung der Kr. d. r. V., wodurch die Sätze desselben in seinem Geiste offenbar eine weit höhere Klarheit und bessere Rundung erhalten haben, wie jedem, der seine späteren Schriften mit seinen vorhergehenden aufmerksam vergleicht, einleuchten wird, — dass er, sage ich, noch in einer seiner neuesten Schriften („Ueber den vornehmen Ton in der Philosophie," Berl. M. Schr. vom Mai 1796) sie mit gleicher Stärke wiederholt; von dem Wahne einer intellectuellen Anschauung den alle Arbeit verachtenden Ton in der Philosophie und überhaupt die heilloseste Schwärmerei ableitet.

Bedarf es eines weiteren Zeugnisses, dass eine Philosophie, die gerade auf dasjenige aufgebaut ist, was die Kantische Philosophie entschieden verwirft, das völlige Gegentheil des Kantischen Systems, und gerade das heil- und sinnlose System sey, von welchem Kant in jenem Aufsatze redet? Ehe man auf dieses Argument bauete, hätte man untersuchen sollen, ob nicht etwa in beiden Systemen mit demselben Worte ganz verschiedene Begriffe ausgedrückt werden möchten. In der Kantischen Terminologie geht alle Anschauung auf ein Seyn (ein Gesetztseyn, ein Beharren); intellectuelle Anschauung wäre sonach das unmittelbare Bewusstseyn eines nicht sinnlichen Seyns; das unmittelbare Bewusstseyn des Dinges an

sich, und zwar durch das blosse Denken; also ein Erschaffen des Dinges an sich durch den Begriff (ungefähr so, wie die, welche das Daseyn Gottes aus dem blossen Begriffe demonstriren, das Daseyn Gottes als eine blosse Folge ihres Denkens ansehen müssen). Das Kantische System mag nach seinem genommenen Gange nöthig haben, auf diese Weise das Ding an sich von sich abzuhalten; die Wissenschaftslehre hat es auf andere Weise über die Seite gebracht; sie weiss, dass es die völligste Verdrehung der Vernunft, dass es ein rein unvernünftiger Begriff ist; alles Seyn ist ihr nothwendig ein *sinnliches*, denn sie leitet den ganzen Begriff erst aus der Form der Sinnlichkeit ab; und man ist in ihr vor der Behauptung eines Beziehungsmittels darauf vollkommen gesichert. Die intellectuelle Anschauung im Kantischen Sinne ist ihr ein Unding, das uns unter den Händen verschwindet, wenn man es denken will, und das überhaupt keines Namens werth ist. Die intellectuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln, und sie ist bei Kant gar nicht bezeichnet (ausser, wenn man will, durch den Ausdruck *reine Apperception*). Doch lässt auch im Kantischen Systeme sich ganz genau die Stelle nachweisen, an der von ihr gesprochen werden sollte. Des kategorischen Imperativs ist man nach Kant sich doch wohl bewusst? Was ist denn dies nun für ein Bewusstseyn? Diese Frage vergass Kant sich vorzulegen, weil er nirgends die Grundlage *aller* Philosophie behandelte, sondern in der Kritik der r. V. nur die theoretische, in der der kategorische Imperativ nicht vorkommen konnte; in der Kritik der prakt. Vern. nur die praktische, in der es bloss um den Inhalt zu thun war, und die Frage nach der Art des Bewusstseyns nicht entstehen konnte. —

Dieses Bewusstseyn ist ohne Zweifel ein unmittelbares, aber kein sinnliches; also gerade das, was ich intellectuelle Anschauung nenne, und, wenn es in der Philosophie keinen klassischen Autor giebt, mit demselben Rechte so nenne, mit welchem Kant etwas anderes, das Nichts ist, so nennt; mit demselben Rechte fordere, dass man sich mit der Bedeutung

meiner Bezeichnung bekannt mache, ehe man mein System richtet.

Mein verehrungswürdiger Freund, der Herr Hofprediger Schulz, dem ich meine noch unbestimmte Idee, die gesammte Philosophie auf das reine Ich aufzubauen, bekannt machte, lange zuvor, ehe ich mit ihr im Reinen war, und welchen ich derselben Idee näher und weniger abgeneigt fand, als irgend einen anderen, hat über diesen Gegenstand eine merkwürdige Stelle. In seiner Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, 2ter Theil, S. 159 heisst es: „Das reine thätige Selbstbewusstseyn, in welchem eigentlich eines Jeden Ich besteht, muss man aber darum, weil es uns unmittelbar belehren kann und muss, nicht mit dem *Anschauungsvermögen* verwechseln, und nicht etwa hieraus schliessen, dass wir ein *unsinnliches, intellectuelles Anschauungsvermögen*" (ganz so, wie seitdem die Wissenschaftslehre behauptet hat) „besitzen. Denn *Anschauung* heisst eine *Vorstellung*, die sich auf den Gegenstand *unmittelbar* bezieht. Das reine Selbstbewusstseyn aber ist nicht Vorstellung, sondern vielmehr *das*, wodurch jede Vorstellung — — erst eigentliche Vorstellung wird. — Wenn ich sage, ich stelle mir etwas vor, so sagt dieses eben so viel als: ich bin mir bewusst, dass ich eine Vorstellung von diesem Gegenstande habe" u. s. w. Eine Vorstellung ist sonach nach Hrn. Schulz dasjenige, dessen Bewusstseyn möglich ist. Nun redete da soeben Hr. Schulz vom reinen Selbstbewusstseyn. Ohne Zweifel weiss er von dem, wovon er redet; und er hat sonach als Philosoph allerdings eine Vorstelluug vom reinen Selbstbewusstseyn. — Aber von diesem Bewusstseyn des Philosophen redet Hr. Schulz auch nicht, sondern von dem ursprünglichen; und der Sinn seiner Behauptung ist sonach der: ursprünglich, d. i. im gemeinen Bewusstseyn ohne philosophische Reflexion, mache das blosse Selbstbewusstseyn kein vollständiges Bewusstseyn aus, sondern es sey nur ein nothwendiger Bestandtheil, wodurch das letztere erst möglich werde. Aber macht denn die *sinnliche* Anschauung ein Bewusstseyn, ist sie denn etwas anderes, als auch nur das, wodurch eine Vorstellung erst Vorstellung wird? Die Anschauung ohne Be-

griff ist ja blind. In welchem Sinne mag Hr. Schulz die (sinnliche) Anschauung mit Ausschluss des Selbstbewusstseyns Vorstellung nennen? Auf dem Gesichtspuncte des Philosophen ist, wie wir gesehen haben, das Selbstbewusstseyn es ebensowohl als sie; auf dem des ursprünglichen Vorstellens ist *sie* es ebensowenig, als das Selbstbewusstseyn es ist. Oder macht der Begriff eine Vorstellung aus? Der Begriff ohne Anschauung ist ja leer. Selbstbewusstseyn, sinnliche Anschauung, Begriff in ihrer Absonderung sind allzumal keine Vorstellungen, sondern nur das, wodurch die Vorstellungen möglich werden. Nach Kant, nach Schulz, nach mir, gehört zu einer vollständigen Vorstellung dreierlei: das, wodurch die Vorstellung sich auf ein Object bezieht, und die Vorstellung von *Etwas* wird, und welches wir einstimmig die sinnliche Anschauung nennen; — (auch wenn ich selbst das Object der Vorstellung bin, ist es so; ich werde mir selbst ein Beharrliches in der Zeit) — das, wodurch sie sich auf das Subject bezieht, und *meine* Vorstellung wird, und welches bei Kant und Schulz nicht Anschauung heissen soll, von mir aber, weil es zur vollständigen Vorstellung in demselben Verhältnisse steht, als die sinnliche Anschauung, so genannt wird; und endlich das, wodurch beides vereinigt, und nur in dieser Vereinigung Vorstellung wird, welches wir abermals einstimmig den Begriff nennen. Ueberhaupt, welches ist denn der Inhalt der Wissenschaftslehre in zwei Worten? Dieser: die Vernunft ist absolut selbstständig; sie ist nur für sich; aber für sie ist auch nur sie. Alles sonach, was sie ist, muss in ihr selbst begründet seyn, und nur aus ihr selbst, nicht aber aus etwas ausser ihr erklärt werden, zu welchem, ausser ihr, sie nicht gelangen könnte, ohne sich selbst aufzugeben. Kurz: die Wissenschaftslehre ist transcendentaler Idealismus. Und welches ist denn der Inhalt der Kantischen Philosophie in zwei Worten? Wie liesse denn Kants System sich charakterisiren? Ich bekenne, dass ich mir unmöglich denken kann, wie man nur einen Satz in Kant verstehen, und mit anderen Sätzen zusammenreimen könne, ohne dieselbe Voraussetzung, ich glaube, dass an allen Ecken und Enden sie hervorleuchte: ich gestehe, dass ich unter anderen

auch darum den geforderten Beweis von mir ablehnte, weil es mir ein wenig lächerlich und ein wenig langweilig schien, durch Aufzählung der einzelnen Bäume den Wald vorzuzeigen.

Ich will hier nur eine Hauptstelle aus Kant anführen. Er sagt (Kr. d. r. Vft. n. Ausg. S. 136): „Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf den Verstand ist: dass alles Mannigfaltige unter Bedingungen der ursprünglichen Einheit der Apperception stehe." Das heisst mit anderen Worten: Dass ein Angeschautes *gedacht* werde, ist nur unter der Bedingung möglich, dass die Möglichkeit der ursprünglichen Einheit der Apperception dabei bestehen könne, und, folgere ich weiter, — da nach Kant auch die Anschauung nur dadurch möglich ist, dass sie gedacht und begriffen werde, indem nach ihm die Anschauung ohne Begriff blind, d. h. gar nichts ist, — mithin die Anschauung selbst unter den Bedingungen der Möglichkeit des Denkens steht: so steht nach Kant nicht nur unmittelbar das Denken, sondern vermittelst dieses auch das dadurch bedingte Anschauen, sonach *alles Bewusstseyn*, unter Bedingungen der ursprünglichen Einheit der Apperception.

Welches ist die Bedingung? — Kant redet zwar hier von Bedingun*gen*, aber er giebt allerdings nur Eine als Grundbedingung an: — welches ist die Bedingung der ursprünglichen Einheit der Apperception? Nach §. 16 die: „dass meine Vorstellungen begleitet seyn *können* von dem: *Ich* denke" (S. 132 Z. 14 ist das Wort Ich allerdings allein mit Schwabacher gedruckt, und es ist daran etwas gelegen); d. h. *Ich bin das Denkende* in diesem Denken.

Von welchem Ich ist hier die Rede? Etwa von dem, das die Kantianer getrost aus einem Mannigfaltigen von Vorstellungen zusammenstoppeln, in deren keiner einzigen es war, in allen zusammen aber ist; so, dass die angeführten Worte Kants *die* Bedeutung hätten: Ich, der ich D denke, bin derselbe Ich, der C und B und A gedacht hat, und durch das Denken meines mannigfaltigen Denkens werde ich mir erst Ich, nemlich das *Identische* im Mannigfaltigen? Dann wäre Kant gerade so

ein armseliger Schwätzer, als dergleichen Kantianer; denn dann wäre nach ihm die Möglichkeit alles Denkens bedingt durch ein anderes Denken, und durch das Denken dieses Denkens, und ich möchte wissen, wie wir je zu einem Denken gelangen sollten! *)

Aber wir wollen hier nicht bloss folgern, sondern Kants eigene Worte anführen. S. 132 sagt er: „Diese Vorstellung: Ich denke, ist ein Actus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden." (Also auch nicht zur inneren, setze ich hinzu, zu welcher die soeben beschriebene Identität des Bewusstseyns allerdings gehört.) „Ich nenne sie die reine Apperception, um sie von der empirischen (soeben angeführten) zu unterscheiden, weil sie dasjenige Selbstbewusstseyn ist, was, indem es die Vorstellung: Ich denke, hervorbringt, die alle anderen muss begleiten können, und *in allem Bewusstseyn ein und dasselbe ist*, von keiner weiter begleitet werden kann." Hier ist die Natur des reinen Selbstbewusstseyns klar beschrieben. Es ist in allem Bewusstseyn dasselbe; also unbestimmbar durch irgend ein zufälliges des Bewusstseyns: das Ich in ihm ist lediglich durch sich selbst bestimmt, und ist absolut bestimmt. — Auch kann Kant unter dieser reinen Apperception nicht das Bewusstseyn unserer Individualität verstehen, noch das letztere mit dem ersteren vermischen; denn das Bewusstseyn der Individualität ist nothwendig von einem anderen Bewusstseyn, dem eines *Du*, begleitet, und nur unter dieser Bedingung möglich.

Sonach finden wir ja bei Kant ganz bestimmt den Begriff des *reinen Ich*, gerade so, wie die Wissenschaftslehre ihn aufstellt. — Und in welchem Verhältnisse denkt Kant, in den angeführten Worten, dieses reine Ich zu allem Bewusstseyn? Als *dasselbe bedingend*. Somit wäre ja nach Kant die Möglichkeit alles Bewusstseyns durch die Möglichkeit des Ich oder

*) Ja wenn man auch dieses, so arg es ist, ihnen übersehen wollte, so würde durch das Zusammenfassen dieser mehreren Vorstellungen doch nur ein mannigfaltiges *Denken*, als *Ein Denken überhaupt*, keinesweges aber ein Denkendes in diesem mannigfaltigen Denken herauskommen.

des reinen Selbstbewusstseyns bedingt, gerade wie in der Wissenschaftslehre. Das Bedingende wird im Denken dem Bedingten vorausgesetzt; denn dies gerade bedeutet das angegebene Verhältniss: somit müsste ja nach Kant eine systematische Ableitung des gesammten Bewusstseyns, oder was dasselbe heisst, ein System der Philosophie vom reinen Ich ausgehen, gerade so, wie die Wissenschaftslehre es thut, und Kant selbst hätte sonach die Idee einer solchen Wissenschaft angegeben.

Aber man dürfte vielleich dieses Argument durch folgende Unterscheidung entkräften wollen: Ein anderes ist *bedingt*, ein anderes *bestimmt*.

Nach Kant ist alles Bewusstseyn durch das Selbstbewusstseyn nur bedingt, d. h. der Inhalt desselben kann durch irgend etwas ausser dem Selbstbewusstseyn begründet seyn; die Resultate dieser Begründung nun müssen den Bedingungen des Selbstbewusstseyns nur nicht *widersprechen;* die Möglichkeit desselben nur nicht aufheben: aber sie brauchen eben nicht aus ihm *hervorzugehen.*

Nach der Wissenschaftslehre ist alles Bewusstseyn durch das Selbstbewusstseyn bestimmt, d. h. alles, was im Bewusstseyn vorkommt, ist durch die Bedingungen des Selbstbewusstseyns *begründet, gegeben, herbeigeführt;* und einen Grund desselben ausser dem Selbstbewusstseyn giebt es ganz und gar nicht. — Ich muss darthun, dass in unserem Falle die *Bestimmtheit* aus der *Bedingtheit* unmittelbar folge, dass sonach der angegebene Unterschied in diesem Falle gar nicht statthabe und nichts sage. Wer da sagt: alles Bewusstseyn ist bedingt durch die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns, *und so will ich es jetzo betrachten,* — der weiss in dieser Untersuchung auch weiter nichts über das Bewusstseyn, und abstrahirt von allem, was er doch darüber zu wissen vermeint. Er leitet von dem aufgestellten Princip das Geforderte ab; und nur, was er so als Bewusstseyn *abgeleitet* hat, ist für ihn Bewusstseyn, und alles übrige ist und bleibt nichts. Sonach *bestimmt* ihm die Ableitbarkeit vom Selbstbewusstseyn den Umfang dessen, was ihm als Bewusstseyn gilt, darum, weil er

von der Voraussetzung ausgeht, dass alles Bewusstseyn durch die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns **bedingt** sey.

Nun weiss ich sehr wohl, dass Kant ein solches System keinesweges *aufgestellt* hat, denn dann würde der Verf. der Wissenschaftslehre sich der Mühe überhoben, und einen anderen Zweig des menschlichen Wissens zur Bearbeitung gewählt haben. Ich weiss, dass er die von ihm aufgestellten Kategorien keinesweges als Bedingungen des Selbstbewusstseyns *erwiesen,* sondern nur gesagt hat, sie seyen dies: dass noch weniger Raum und Zeit und das von ihnen im ursprünglichen Bewusstseyn *Unabtrennliche,* welches beide erfüllt, als solche Bedingungen abgeleitet sind; indem von ihnen nicht einmal, wie von den Kategorien ausdrücklich, sondern nur vermittelst der oben gemachten Folgerung, gesagt wird, dass sie dies seyen. Aber ich glaube eben so sicher zu wissen, dass Kant sich ein solches System *gedacht* habe; dass alles, was er wirklich vorträgt, Bruchstücke und Resultate dieses Systems sind, und dass seine Behauptungen nur unter dieser Voraussetzung Sinn und Zusammenhang haben. Ob er dieses System sich selbst nicht in der Bestimmtheit und Klarheit gedacht habe, dass er es auch anderen hätte vortragen *können,* oder ob er es sich allerdings so gedacht, und es nur nicht vortragen *gewollt,* wie einige Winke anzudeuten scheinen*),

*) Z. B. Kritik der r. Vernunft S. 108: „Der Definition dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, *ob ich gleich im Besitze derselben seyn möchte.*" Die Kategorien können, jede durch ihre bestimmte Beziehung auf die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns, definirt werden, und wer im Besitz dieser Definitionen ist, der ist nothwendig im Besitz der Wissenschaftslehre. — S. 109: „*In einem Systeme der reinen Vernunft* würde man sie" (diese Definition) „mit Recht von mir fordern können; aber *hier* würde sie nur den Hauptpunct aus den Augen bringen."

In dieser Stelle ist ja das *System der reinen Vernunft* und das *hier* (die Kritik der reinen Vernunft) entgegengesetzt, und die letztere wird nicht für die erstere ausgegeben. Es lässt sich nicht wohl einsehen, wie seit der Zeit, nachdem besonders Reinhold die Frage nach dem Fundamente und der Vollständigkeit der Kantischen Untersuchungen in Anregung gebracht hat, und von Kant kein *System* der reinen Vernunft erschienen, ob durch ihr blosses Alter die Kritik sich in ein System verwandelt haben solle, und warum die

könnte, wie es mir vorkommt, ganz ununtersucht bleiben, oder, wenn es untersucht werden soll, so mag dies ein anderer thun; denn über diesen Punct habe ich nie etwas behauptet. Wie diese Untersuchung auch ausfalle, so bleibt dem erhabenen Manne doch *das* Verdienst ganz eigenthümlich, die Philosophie zuerst mit Bewusstseyn von den äusseren Gegenständen abgezogen, und sie in uns selbst hineingeführt zu haben; dies ist der Geist *) und die innigste Seele seiner ganzen Philosophie, dasselbe ist auch der Geist und die Seele der Wissenschaftslehre.

Aber man hält mir einen Haupt-Unterschied vor, der zwi-

nach dieser Stelle erlaubten weiteren Fragen, nachdem sie wirklich geschehen, ein wenig unsanft abgewiesen worden. — Nach mir fehlt es nun der Kritik der r. Vft. keinesweges am Fundamente; es liegt dies sehr deutlich da: nur ist auf dieselben nicht aufgebaut, und die Baumaterialien — obgleich schon sauber zubereitet — liegen nach einer sehr willkürlichen Ordnung neben und über einander.

*) Nach dem *Geiste* zu erklären ist man wohl genöthigt, wenn es mit der Erklärung nach dem Buchstaben nicht recht fortwill. Kant selbst legt in dem bescheidenen Bekenntnisse, dass er sich der Gabe der Deutlichkeit nicht sonderlich bewusst sey, keinen grossen Werth auf seinen Buchstaben, und in der Vorrede zur zweiten Aufl. der Kritik der r. Vft. S. XLIV. empfiehlt er selbst, seine Schriften nach dem ***Zusammenhange*** und nach der ***Idee im Ganzen***, also nach dem ***Geiste und der Absicht***, die einzelne Stellen haben können, zu erklären. Er selbst giebt („über eine Entdeckung" S. 119 fgd.) eine merkwürdige Probe der Erklärung nach dem Geiste und der Auslegung Leibnitzens, deren Sätze insgesammt von der Prämisse ausgehen: Ist es wohl glaublich, dass Leibnitz dies habe sagen wollen, und dies und dies? S. 122 sagt er: man müsse sich durch die (von Leibnitz mit ausdrücklichen Worten gegebene) Erklärung von der ***Sinnlichkeit***, ***als einer verworrenen Vorstellungsart***, nicht stören lassen, sondern vielmehr eine seiner Absicht angemessene ***an deren Stelle setzen, weil sonst sein System nicht mit sich selbst übereinstimmen würde.*** Ebenso werde das behauptete Angeborenseyn gewisser Begriffe ganz unrecht verstanden, ***wenn man es nach dem Buchstaben nehme.*** Das letztere sind Kants eigene Worte. — Es wird also wohl darauf hinauskommen: dass man einen originellen philosophischen Schriftsteller (von Auslegern kann hier gar nicht die Rede seyn; diese vergleicht man mit ihrem Autor, wenn er noch nicht verloren gegangen ist) nach ***dem wirklich in ihm liegenden***, nicht aber nach einem ***vorgeblich in ihm liegen sollenden Geiste***, erkläre.

schen dem Kantischen Systeme und der Wissenschaftslehre seyn soll; dieser Unterschied ist noch ganz neuerlich von einem Manne, der, wie nicht leicht ein anderer, die gegründete Meinung vorlängst für sich hat, dass er Kant verstanden habe, und der es nunmehr gezeigt hat, dass er auch die Wissenschaftslehre gefasst habe, abermals angegeben worden. Reinhold nemlich, indem er (S. 341 der *Auswahl vermischter Schriften,* 2 Theile, Jena, b. Mauke, 1797) erhärten will, dass der Verf. der Wissenschaftslehre durch die Behauptung, die ich soeben wiederholt und begründet habe, *sich selbst*, und was daraus freilich folgt, *auch anderen Kennern der Kantischen Schriften* unrecht gethan habe, sagt: „Der Grund unserer Behauptung, dass unseren Vorstellungen etwas ausser uns entspreche, ist freilich auch nach der Kritik d. r. V. im Ich vorhanden; aber nur inwiefern die *empirische Erkenntniss* (Erfahrung) in demselben als ein Factum stattfindet; und inwiefern diese Erkenntniss ihrem *transcendentalen* Inhalte nach (der nur die *Form* derselben ausmacht) *lediglich* im *blossen* Ich — aber ihrem *empirischen* Inhalte nach, durch den sie objective Realität hat, im Ich *durch etwas* vom Ich *Verschiedenes* begründet seyn muss. Es war keine wissenschaftliche Form der Philosophie möglich, so lange jenes *vom Ich Verschiedene* als Grund der objectiven Realität des Transcendentalen lediglich ausser dem Ich aufgesucht werden musste."

Ich habe meine Leser nicht überzeugt, und meinen Beweis nicht gründlich geführt, wenn ich nicht diesen Einwurf hebe.

Die (lediglich historische) Frage ist die: Hat Kant wirklich die Erfahrung, ihrem empirischen Inhalte nach, durch *etwas vom Ich Verschiedenes* begründet?

Ich weiss sehr wohl, dass alle Kantianer, nur Herrn Beck ausgenommen, dessen Werk, worauf es hier ankommt, der „Standpunct," nach der Wissenschaftslehre erschien, Kant so verstanden haben *). So versteht ihn sein selbst neuerlich

*) Herrn Schelling rechne ich nicht unter die Ausleger Kants, so wie auch ich nie anders, als durch jene Behauptung und durch das, was ich hier sage, auf die Ehre Anspruch gemacht.

von ihm bestätigter Ausleger, Hr. Schulz, welchen ich dieses Umstandes wegen hier anführe. Wie oft giebt dieser Hrn. Eberhard zu, *dass der objective Grund der Erscheinungen in etwas liege, das Ding an sich ist* (z. B. S. 99 der „Prüfung" etc. 2ter Theil); dass dadurch die *phaenomena bene fundata* sind, u. dergl. Wie Reinhold noch bis auf diese Stunde Kanten auslegt, haben wir soeben gesehen.

Es mag anmaassend und verkleinerlich für andere scheinen, wenn ein einziger auftritt und sagt: bis diesen Augenblick hat unter einer Menge würdiger Gelehrter, die ihre Zeit und Kräfte auf die Auslegung eines gewissen Buchs verwandt, kein einziger dieses Buch anders, als *ganz verkehrt* verstanden; sie haben gerade das, dem Systeme, welches vorgetragen wird, entgegengesetzte System in ihm gefunden; Dogmatismus statt transcendentalen Idealismus: *ich allein aber verstehe es recht.* Doch dürfte auch wirklich diese Anmaassung nur scheinbar seyn; denn es lässt sich hoffen, dass hinterher auch andere das Buch so verstehen werden, und dieser Einzige nicht einzig bleiben wird. Andere Gründe, warum es eben nicht für anmaassend zu halten ist, wenn man es wagt, den Kantianern insgesammt zu widersprechen, will ich hier nicht anführen.

Aber — was das wunderbarste bei der Sache ist — die Entdeckung, dass Kant von einem vom Ich verschiedenen Etwas nichts wisse, ist nichts weniger als neu. Seit zehn Jahren konnte jedermann den gründlichsten und vollständigsten Beweis davon gedruckt lesen. Er steht in Jacobi's *„Idealismus und Realismus, ein Gespräch"* (Breslau, 1787) in der Beilage: *Ueber den transcendentalen Idealismus*, S. 207 f. f. Jacobi hat daselbst die entscheidensten und in die Augen springendsten Aeusserungen Kants über diesen Punct, mit den eigenen Worten desselben, angeführt und zusammengestellt. Ich mag, was schon gethan ist, und was sich nicht füglich besser thun lässt, nicht noch einmal thun, und verweise die Leser um so lieber an das angeführte Buch selbst, da das ganze Buch, so wie alle philosophischen Schriften Jacobi's,

wohl auch noch jetzt eine dem Zeitalter erspriessliche Lectüre seyn möchte.

Nur einige Fragen mögen jene Ausleger Kants mir erlauben, an sie zu thun. Wie weit erstreckt sich denn nach Kant die Anwendbarkeit aller Kategorien, und insbesondere die der Causalität? Nur über das Gebiet der Erscheinungen; sonach nur über das, was schon für uns, und in uns selbst ist. Auf welche Weise könnte man denn zur Annahme eines vom Ich verschiedenen Etwas, als Grundes des empirischen Inhalts der Erkenntniss, kommen? Ich denke, nur durch einen Schluss vom Begründeten auf den Grund; also durch Anwendung des Begriffes der Causalität. So findet Kant selbst die Sache (S. 211 der Jacobischen Schrift); und verwirft schon darum die Annahme *an sich ausser uns befindlicher Dinge.* Jene Ausleger aber lassen ihn die Grundbehauptung seines Systems über die Gültigkeit der Kategorien überhaupt für diesesmal vergessen, und ihn durch einen beherzten Schluss, aus der Welt der Erscheinungen heraus, bei dem an sich ausser uns befindlichen Dinge anlangen. Aenesidemus, der für seine Person Kant freilich auch so versteht, und dessen Skepticismus, gerade wie jene Kantianer, die Wahrheit unserer Erkenntniss in ihre Uebereinstimmung mit den Dingen an sich setzt, hat jene arge Inconsequenz vernehmlich genug gerügt. Was haben ihm denn jene Ausleger darauf geantwortet? — Kant redet doch von einem Dinge an sich? Was ist ihm denn dieses Ding? Ein *Noumen,* wie wir in mehreren Stellen seiner Schriften lesen können. Dasselbe, nemlich blosses Noumen, ist es auch bei Reinhold und Schulz. Was aber ist denn ein Noumen? Nach Kant, nach Reinhold, nach Schulz, etwas, das von uns, nach nachzuweisenden, und von Kant nachgewiesenen Gesetzen des Denkens, zu der Erscheinung nur hinzu *gedacht* wird, und nach diesen Gesetzen hinzu gedacht werden *muss* *);

*) Hier liegt der Grundstein des Kantischen Realismus. — Etwas als Ding an sich, d. i. unabhängig von *mir*, *dem empirischen*, Vorhandenes, *muss ich mir* auf dem Gesichtspuncte des Lebens, wo ich nur das Empirische bin, *denken*; und weiss eben darum nichts von meiner Thätigkeit in

das sonach *nur durch unser Denken entsteht;* jedoch nicht durch unser *freies,* sondern durch ein unter Voraussetzung der Ichheit *nothwendiges* Denken — und sonach nur *für unser Denken,* für uns denkende Wesen, da ist. Und dieses Noumen oder Ding an sich, wozu wollen jene Ausleger es noch weiter brauchen? Dieser Gedanke eines Dinges an sich ist durch die Empfindung begründet, und die Empfindung wollen sie wieder durch den Gedanken eines Dinges an sich begründen lassen. Ihr Erdball ruht auf dem grossen Elephanten, und der grosse Elephant — ruht auf dem Erdballe. Ihr Ding an sich, das ein blosser Gedanke ist, soll auf das Ich *einwirken!* Haben sie ihre erste Rede wieder vergessen; und ist ihr Ding an sich, das noch soeben ein blosser Gedanke war, jetzt etwas anderes, als ein blosser Gedanke? Oder wollen sie in allem Ernste einem blossen Gedanken das ausschliessende Prädicat der Realität, das der Wirksamkeit, beimessen? Und das wären die angestaunten Entdeckungen des grossen Genie, das mit seiner Fackel das sinkende philosophische Jahrhundert beleuchtet?

Dass der Kantianismus der Kantianer das soeben beschriebene System wirklich ist; wirklich diese abenteuerliche Zusammensetzung des gröbsten Dogmatismus, der Dinge an sich Eindrücke in uns machen lässt, und des entschiedensten Idealismus, der alles Seyn nur durch das Denken der Intelligenz entstehen lässt, und von einem anderen Seyn gar nichts weiss, enthalte, ist mir nur zu wohl bekannt.

diesem Denken, *weil sie nicht frei ist.* Nur auf dem philosophischen Gesichtspuncte kann ich auf diese Thätigkeit in meinem Denken *schliessen.* Daher mochte es kommen, dass der hellste Denker seines Zeitalters, auf dessen Schrift ich mich oben berufe, den so richtig gefassten transcendentalen Idealismus nicht annahm, ja durch die blosse Darstellung ihn zu vernichten glaubte, weil er sich diesen Unterschied der zwei Gesichtspuncte nicht klar dachte und vermuthete, die idealistische Denkart werde *im Leben* angemuthet; eine Anmuthung, die allerdings nur dargestellt werden darf, um vernichtet zu seyn. — So wie es meiner Meinung nach eben daher kommt, dass andere, die sich zu diesem Idealismus bekennen, noch ein realistisches System *ausser* dem idealistischen annehmen wollen, zu welchem sie nie den Eingang finden werden.

Ich nehme von dem, was ich darüber sagen werde, die beiden ehrwürdigen Männer aus, die ich bisher genannt habe: Reinhold, weil dieser, mit einer Geisteskraft und einer Wahrheitsliebe, die seinem Kopfe und seinem Herzen die höchste Ehre macht, dieses System (das er jedoch noch immer für das Kantische hält, und allein über diese historische Frage bin ich mit ihm uneins) abgelegt; und Schulz, weil derselbe seit geraumer Zeit, und besonders seit den neueren Untersuchungen, in der Philosophie keine Stimme gegeben, und sich daher billigerweise annehmen lässt, dass er über sein vorheriges System zweifelhaft geworden. Im Allgemeinen aber muss jeder, der seines inneren Sinnes nur noch insoweit mächtig ist, dass er Denken und Seyn unterscheiden kann, und beides nicht unter einander mengt, einsehen, dass man einem solchen Systeme, in welchem beides allerdings unter einander geworfen wird, nur zu viel Ehre erweiset, wenn man ernsthaft davon spricht. Es ist allerdings den wenigsten Menschen anzumuthen, dass sie den natürlichen Hang zum Dogmatismus überwinden und sich zum freien Fluge der Speculation erheben: was einem Manne von überwiegender Geisteskraft, wie Jacobi, nicht möglich war, wie könnte man dies von gewissen anderen, die ich Ehrenhalber hier nicht nenne, erwarten? Hätten sie also doch immer Dogmatiker seyn und bleiben mögen! Aber dass diese unheilbaren Dogmatiker sich einbilden konnten: Kants Kritik sey so was für sie; dass sie, da Kants kritische Schriften — Gott mag wissen, durch welchen Zufall — in einem berühmten Journale gelobt wurden, meinten, sie könnten die Mode wohl auch mitmachen, und Kantianer werden; dass sie seitdem Jahre lang in ihrer Taumelei manches Riess kostbaren Papiers beschrieben, ohne in dieser langen Zeit auch nur ein einzigesmal zu sich selbst zu kommen, und einen Perioden dessen, was sie selbst geschrieben, zu verstehen, dass sie bis diesen Tag, nachdem sie etwas fühlbar gerüttelt worden, sich den Schlaf noch nicht aus den Augen reiben können, sondern lieber mit Händen und Füssen nach den unwillkommenen Ruhestörern um sich schlagen; dass das lehrbegierige teutsche Publicum jenes geschwärzte Papier begierig an sich gekauft, und den Geist

desselben in sich zu saugen gesucht; und es auch wohl wieder abgeschrieben, und dieses Abgeschriebene zum drittenmale abgeschrieben, ohne sonderlich dahinter zu kommen, dass kein Sinn darin sey: dies wird in den Annalen der Philosophie auf immer die Schande unseres Jahrhunderts bleiben, und unsere Nachkommen werden sich die Begebenheiten dieser Jahre nicht anders erklären können, als durch die Voraussetzung einer Geistesepidemie, die sich in denselben verbreitet. —

Aber, sagt man mir, dein Argument ist, wenn wir von der citirten Jacobischen Schrift, die uns freilich durch die eigenen Worte Kants hart fällt, abstrahiren, denn doch kein anderes als dies: das ist abgeschmackt, mithin hat es Kant nicht gesagt. Wenn wir nun auch das erstere zugeben, — wie wir leider müssen, — warum soll denn Kant diese Abgeschmacktheit nicht ebensowohl gesagt haben können, als wir anderen, unter denen einige sind, deren Verdienste du selbst anerkennst, und denen du hoffentlich nicht allen gesunden Verstand absprechen wirst? — Ich antworte: ein anderes ist der Erfinder eines Systems, ein anderes seine Erklärer und Nachfolger. Was bei den letzteren nicht von absolutem Mangel der gesunden Vernunft zeugt, würde bei dem ersteren davon zeugen. Der Grund ist dieser: die letzteren haben die Idee des Ganzen noch nicht; denn hätten sie dieselbe, so brauchten sie das neue System nicht zu studiren; sie sollen diese Idee erst aus den *Theilen,* die ihnen der Erfinder vorlegt, zusammensetzen; und alle diese Theile sind in der That in ihrem Geiste nicht eher ganz bestimmt, gerundet und geglättet, ehe sie sich nicht in ein natürliches Ganze fügen. Nun erfordert vielleicht diese Auffassung der Theile einige Zeit, und während dieser Zeit kann es geschehen, dass sie dieselben im Einzelnen falsch bestimmen, und sie sonach, *in Beziehung auf das zu Stande zu bringende Ganze,* welches sie aber noch nicht haben, in Widerspruch mit einander versetzen. Dagegen geht der Erfinder von der Idee des Ganzen aus, in der alle Theile vereinigt sind, und diese Theile legt er einzeln vor, weil er nur durch sie das Ganze mittheilen kann. Das Geschäft der ersteren ist ein Synthesiren dessen, was sie noch gar nicht haben, sondern erst

durch die Synthesis erhalten sollen; das Geschäft des letzteren ein Analysiren dessen, was er schon in sich hat. Es folgt gar nicht, dass die ersteren den Widerspruch, in welchem die einzelnen Theile in Beziehung auf ein daraus zusammenzusetzendes Ganze stehen, wirklich denken, den ein anderer, der diese Theile zusammensetzt, etwa hinterher finden wird; denn wie, wenn sie noch nicht bis zum Zusammensetzen gekommen wären? Aber es folgt ganz sicher, dass derjenige, der von dem wirklich Zusammengesetzten ausging, den Widerspruch dachte, oder zu denken vermeinte, der in den Theilen seiner Darstellung ist; denn *er* hatte die Theile einmal ganz gewiss bei einander. Es ist nicht abgeschmackt, jetzt den Dogmatismus zu denken und dann den transcendentalen Idealismus: das können wir alle, und müssen es alle, wenn wir über beide Systeme philosophiren: aber es ist abgeschmackt, beide *als Eins* denken zu wollen. Der Ausleger des Kantischen Systems thut das letztere nicht nothwendig, aber der Urheber dieses Systems hätte es sicherlich gethan, wenn sein System auf diese Vereinigung ausginge.

Diese Absurdität, irgend einem Menschen, der seiner Vernunft noch mächtig ist, zuzutrauen, ist mir wenigstens unmöglich; wie sollte ich sie Kanten zutrauen? So lange demnach Kant nicht ausdrücklich mit denselben Worten erklärt, *er leite die Empfindung ab von einem Eindrucke des Dinges an sich;* oder, dass ich seiner Terminologie mich bediene: *die Empfindung sey in der Philosophie aus einem an sich ausser uns vorhandenen transcendentalen Gegenstande zu erklären,* so lange werde ich nicht glauben, was jene Ausleger uns von Kant berichten. Thut er aber diese Erklärung; so werde ich die Kritik d. r. V. eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes.

Nun aber sagt doch Kant, erwiedern die Gegner, mit deutlichen Worten (§. 1. Krit. d. r. V.): „dass uns der Gegenstand gegeben werde;" — „dass dies dadurch möglich sey, dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficire;" — „dass es eine Fähigkeit gebe, durch die Art, wie wir von den Gegenständen afficirt werden, Vorstellungen zu bekommen, welche *Sinnlich-*

keit heisse." Er sagt sogar (Einleitung S. 1.): „Wodurch sollte unser Erkenntniss-Vermögen zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren, und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen, oder zu trennen, und *so den rohen Stoff* sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniss zu verarbeiten, die Erfahrung heisst." — Dieses werden auch ungefähr alle die Stellen seyn, die sie für sich anführen können. Hierbei, — bloss Stellen gegen Stellen, Worte gegen Worte gehalten, und von der Idee des Ganzen, welche meiner Voraussetzung nach jene Ausleger noch gar nicht hatten, abstrahirt, — frage ich zuvörderst: wenn diese Stellen mit den späterhin unzähligemal wiederholten Aeusserungen, dass von einer Einwirkung eines an sich ausser uns befindlichen transcendentalen Gegenstandes gar nicht die Rede seyn könne, wirklich nicht zu vereinigen wären: wie geschah es denn, dass diese Ausleger den *wenigen* Stellen, die nach ihnen einen Dogmatismus lehren, lieber die unzähligen Stellen, die einen transcendentalen Idealismus lehren, als umgekehrt den letzteren die ersteren, aufopfern wollten? Ohne Zweifel dadurch, dass sie nicht unbefangen an das Studium der Kantischen Schriften gingen, sondern ihren mit ihrem innigsten Seyn verwebten Dogmatismus als einzig richtiges System, das ja wohl der verständige Kant auch haben müsse, schon als Maassstab der Erklärung mit hinzubrachten, und über den Dogmatismus bei Kant gar nicht Belehrung, sondern nur Bestätigung suchten.

Aber lassen sich denn diese entgegengesetzt scheinenden Aeusserungen wirklich nicht vereinigen? Kant redet in diesen Stellen von *Gegenständen.* Was dieser Ausdruck bei ihm bedeuten solle, darüber haben ohne Zweifel wir nichts zu bestimmen, sondern die eigene Erklärung Kants darüber anzuhören. „Der Verstand," sagt Kant (S. 221. der Jacobischen Abhandlung) „ist es, welcher das Object (den Gegenstand) zur Erscheinung hinzuthut, indem er ihr Mannigfaltiges in *Einem Bewusstseyn verknüpft.* Alsdann sagen wir, wir erkennen den *Gegenstand,* wenn wir in dem Mannigfaltigen der An-

schauung synthetische Einheit bewirkt haben, und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X. *Dieses = X ist aber nicht der transcendentale Gegenstand* (d. i. das Ding an sich), *denn von diesem wissen wir nicht einmal so viel.*" Was ist also der Gegenstand? Das durch den Verstand der Erscheinung *Hinzugethane, ein blosser Gedanke.* — Der Gegenstand afficirt; *etwas, das nur gedacht wird, afficirt.* Was heisst denn das? Wenn ich nur einen Funken Logik besitze, nichts anderes, als: es afficirt, inwiefern es ist, also *es wird nur gedacht als afficirend.* „Die Fähigkeit, durch die Art, wie wir durch die Gegenstände afficirt werden, Vorstellungen zu bekommen" — was ist nun sie? Da wir die Affection selbst nur denken, denken wir ohne Zweifel das Gemeinsame derselben auch nur; sie ist auch nur ein blosser Gedanke. Wenn du einen Gegenstand setzest mit dem Gedanken, dass er dich afficirt habe, so denkst du dich *in diesem Falle afficirt;* und wenn du denkst, dass dies bei *allen* Gegenständen deiner Wahrnehmung geschehe, so denkst du dich als *afficirbar überhaupt,* oder mit anderen Worten: du schreibst dir *durch dieses dein Denken* Receptivität oder Sinnlichkeit zu. So wird der Gegenstand als gegeben *auch nur gedacht*: und so ist die aus der Einleitung entlehnte Stelle auch nur aus dem System des *nothwendigen Denkens* auf dem empirischen Gesichtspuncte entlehnt, das durch die darauf folgende Kritik erst erklärt und abgeleitet werden sollte.

Wird denn sonach überhaupt keine *Rührung*, keine *Affection* zur Erklärung der Erkenntniss angenommen? Dass ich den Unterschied in Einem Worte fasse: allerdings geht alle unsere Erkenntniss aus von *einer Affection;* aber nicht *durch einen Gegenstand.* Dies ist Kants Meinung und es ist die der Wissenschaftslehre. Da Hr. Beck, wenn ich ihn recht verstanden habe, diesen wichtigen Umstand übergeht, und auch Hr. Reinhold*) auf dasjenige, was das Setzen eines Nicht-Ich bedingt, und wodurch allein es möglich wird, die Aufmerk-

*) In seiner Auseinandersetzung der Hauptmomente der Wissenschaftslehre, in den oben angezeigten „Vermischten Schriften."

samkeit nicht genug hinleitet, so halte ich es für schicklich, bei dieser Gelegenheit die Sache kürzlich auseinanderzusetzen. Ich werde mich dabei meines Sprachgebrauchs bedienen, und nicht des Kantischen, weil ich natürlicherweise den ersteren mehr in der Gewalt habe, als den letzteren.

So gewiss ich mich setze, setze ich mich als ein Beschränktes; zufolge der Anschauung meines Selbstsetzens. Ich bin zufolge dieser Anschauung endlich.

Diese meine Beschränktheit ist, da sie das Setzen meiner selbst durch mich selbst bedingt, eine ursprüngliche Beschränktheit. — Man könnte hier noch weiter erklären wollen: entweder die Beschränktheit meiner, als des Reflectirten, aus der nothwendigen Beschränktheit meiner, als des Reflectirenden, so dass ich mir endlich würde, weil ich nur das Endliche denken kann; oder umgekehrt die Beschränktheit des Reflectirenden aus der Beschränktheit des Reflectirten, so dass ich nur das Endliche denken könnte, weil ich endlich bin; aber eine solche Erklärung würde nichts erklären; denn ich bin ursprünglich weder das Reflectirende, noch das Reflectirte, und keins von beiden wird durch das andere bestimmt, sondern ich bin *beides in seiner Vereinigung;* welche Vereinigung ich freilich nicht denken kann, weil ich eben im Denken Reflectirtes und Reflectirendes absondere.

Alle Beschränktheit ist, zufolge ihrer Anschauung und zufolge ihres Begriffes, eine *durchgängig bestimmte,* nicht aber etwa eine Beschränktheit überhaupt.

Es ist, wie wir sehen, aus der Möglichkeit des Ich die Nothwendigkeit *einer Beschränktheit desselben überhaupt* abgeleitet worden. Die *Bestimmtheit* derselben aber kann daher nicht abgeleitet werden, denn sie selbst ist ja, wie wir sehen, das Bedingende aller Ichheit. Hier sonach hat alle Deduction ein Ende. Diese Bestimmtheit erscheint als das absolut Zufällige, und liefert das *bloss Empirische* unserer Erkenntniss. Sie ist es z. B., durch die ich unter den möglichen Vernunftwesen ein *Mensch* bin, durch die ich unter den Menschen diese *bestimmte* Person bin u. s. w.

Diese meine Beschränktheit in ihrer Bestimmtheit offen-

bart sich in Beschränkung meines praktischen Vermögens (hier ist es, wo die Philosophie aus dem theoretischen Gebiete in das praktische hinüber getrieben wird), und die unmittelbare Wahrnehmung derselben ist ein *Gefühl* (so nenne ich es lieber, als nach Kant *Empfindung:* Empfindung wird es erst durch die Beziehung auf einen Gegenstand vermittelst des Denkens): das Gefühl des Süssen, Rothen, Kalten u. dergl.

Dieses ursprüngliche Gefühl vergessen, führt auf einen bodenlosen transcendenten Idealismus und eine unvollständige Philosophie, die die bloss empfindbaren Prädicate der Objecte nicht erklären kann. Auf diesen Abweg scheint mir Beck zu gerathen, und Reinhold die Wissenschaftslehre auf demselben zu vermuthen.

Dieses ursprüngliche Gefühl aus der Wirksamkeit eines *Etwas* weiter erklären zu wollen, ist der Dogmatismus der Kantianer, den ich soeben gezeigt habe, und den sie gern Kant aufbürden möchten. Dieses ihr Etwas ist nothwendig das leidige Ding an sich. Bei dem unmittelbaren Gefühle hat alle *transcendentale* Erklärung ein Ende, aus dem oben angezeigten Grunde. Das vom transcendentalen Gesichtspuncte beobachtete *empirische* Ich aber erklärt sich sein Gefühl allerdings; nach dem Gesetze: kein Begrenztes ohne Begrenzendes; es erschafft sich durch die Anschauung eine ausgedehnte Materie, auf welche es jenes bloss Subjective des Gefühls durch Denken überträgt, als auf seinen Grund, und lediglich durch diese Synthesis sich ein Object macht. Die fortgesetzte Analyse und das fortgesetzte Erklären seines eigenen Zustandes giebt ihm sein Weltsystem; und das Beobachten der Gesetze dieses Erklärens dem Philosophen seine Wissenschaft. Hier liegt der Kantische *empirische Realismus,* welcher aber ein *transcendentaler Idealismus* ist.

Diese ganze Bestimmtheit, sonach auch die durch sie mögliche Summe der Gefühle, ist anzusehen als *a priori,* d. i. absolut und ohne alles unser Zuthun bestimmt; sie ist die Kantische *Receptivität,* und ein besonderes aus ihr ist ihm eine *Affection.* Ohne sie ist das Bewusstseyn allerdings unerklärbar.

Es ist ohne Zweifel unmittelbares Factum des Bewusstseyns: ich fühle *mich* so und so bestimmt. Wenn nun die oft belobten Philosophen dieses Gefühl *erklären* wollen, sehen sie denn nicht ein, dass sie dann etwas daran hängen wollen, das nicht unmittelbar im Facto liegt; und wie können sie dies, ohne durch Denken, und zwar durch Denken nach einer Kategorie; hier nach dem Satze des Realgrundes? Wenn sie nun nicht etwa eine unmittelbare Anschauung des Dinges an sich und seiner Verhältnisse haben, was wissen sie denn über diesen Satz anderes, als dass *sie* genöthigt sind, nach ihm zu denken? Sie sagen sonach nichts weiter aus, als dass sie genöthigt sind, ein Ding als Grund hinzuzudenken. Dies gesteht man ihnen nun für den Gesichtspunct, auf dem sie stehen, zu, und behauptet es so, wie sie. Ihr Ding ist durch ihr Denken hervorgebracht; nun aber soll es gleich darauf wieder ein Ding an sich, d. i. nicht durch Denken hervorgebracht seyn. Ich verstehe sie wahrhaftig nicht; ich kann mir weder diesen Gedanken denken, noch einen Verstand denken, mit welchem man diesen Gedanken denkt, und ich wünschte wohl durch diese Erklärung auf immer mit ihnen abzukommen.

Philosophisches Journal Bd. V. S. 1—40.

7.

Wir gehen nach dieser Abschweifung zu unserem ersten Vorhaben zurück, den Gang der Wissenschaftslehre zu beschreiben, und gegen die Erinnerungen gewisser Philosophen zu rechtfertigen. Der Philosoph schaut sich selbst zu in jenem Handeln, wodurch er den Begriff seiner selbst für sich selbst construirt; sagten wir oben (No. 5): und *er denkt dieses Handeln*, setze ich hier hinzu. — Der Philosoph weiss ohne Zweifel von dem, wovon er redet; aber eine blosse Anschauung giebt kein Bewusstseyn; man weiss nur von demjenigen, was man begreift und denkt. Dieses Begreifen seines Handelns ist, wie gleichfalls schon oben erinnert worden, dem Philosophen, der ja schon im Besitz der Erfahrung ist, sehr wohl möglich:

denn er hat einen Begriff *vom Handeln überhaupt und als solchem,* im Gegensatze mit dem ihm gleichfalls schon bekannten *Seyn;* und einen Begriff von diesem *besondern* Handeln, indem es theils ein Handeln der *Intelligenz* als solcher, lediglich ideale Thätigkeit, keineswegs aber ein reelles Wirken, durch das praktische Vermögen im engern Sinne, theils unter den möglichen Handlungen dieser Intelligenz, als einer solchen, nur das *in sich selbst zurückgehende,* nicht aber das nach aussen auf ein Object gehende Handeln ist.

Nur ist dabei, so wie allenthalben, also auch hier, nicht aus der Acht zu lassen, dass die Anschauung die Unterlage des Begriffs, das in ihm Begriffene, ist und bleibt. Wir können uns nichts absolut erdenken, oder durch Denken erschaffen; nur das unmittelbar Angeschaute können wir denken; ein Denken, dem keine Anschauung zu Grunde liegt, das kein in demselben ungetheilten Momente vorhandenes Anschauen befasst, ist ein leeres Denken: ist eigentlich gar kein Denken; höchstens mag es das Denken eines blossen Zeichens des Begriffs und, wenn dieses Zeichen, wie zu erwarten, ein Wort ist, ein gedankenloses Aussprechen dieses Worts seyn. Ich bestimme mir durch das Denken eines Entgegengesetzten meine Anschauung; dies und nichts anderes bedeutet der Ausdruck: ich begreife die Anschauung.

Durch das Denken wird dem Philosophen das in ihm gedachte Handeln *objectiv,* d. h. ihm vorschwebend, als etwas, inwiefern er es denkt, die Freiheit (die Unbestimmtheit) seines Denkens Hemmendes. Dies ist die wahre und ursprüngliche Bedeutung der Objectivität. So gewiss ich denke, denke ich etwas Bestimmtes; denn ausserdem dächte ich nicht, und dächte nichts; oder mit anderen Worten: die Freiheit meines Denkens, die auf ein unendlich Mannigfaltiges der Objecte sich hätte richten können, wie ich setze, geht jetzt nun einmal nur auf diese beschränkte Sphäre des Denkens meines gegenwärtigen Objects; sie ist darauf eingeschränkt; ich halte mich mit Freiheit in dieser Sphäre, wenn ich auf mich sehe; *ich werde gehalten* durch diese Sphäre und durch sie beschränkt, wenn ich nur auf das Object sehe, und im Denken

desselben mein Denken selbst vergesse; wie das letztere auf dem Standpuncte des gemeinen Denkens durchaus geschieht.

Das soeben gesagte diene zur Berichtigung folgender Einwürfe und Misverständnisse.

Alles Denken geht nothwendig auf ein Seyn, sagen einige. Nun soll dem Ich, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, kein Seyn zukommen; sonach ist es undenkbar; und die ganze Wissenschaft, die auf etwas so durchaus in sich selbst Widersprechendes aufgebaut wird, leer und nichtig.

Es sey mir zuvörderst erlaubt, eine allgemeine Bemerkung zu machen über den Geist, aus welchem dieser Einwurf hervorgeht. Indem diese Weltweisen den von der Wissenschaftslehre aufgestellten Begriff des Ich in die Schule ihrer Logik nehmen, und ihn nach den Regeln derselben prüfen, denken sie diesen Begriff ohne allen Zweifel; denn wie könnten sie ausserdem ihn vergleichen und beziehen? Könnten sie ihn wirklich nicht denken, so könnten sie auch nicht das geringste darüber vorbringen; und er bliebe ihnen schlechterdings in jeder Rücksicht unbekannt. Aber sie haben, wie wir sehen, das Denken desselben glücklich zu Stande gebracht; sie müssen es sonach allerdings können. Weil sie es aber nach ihren ehemals auswendig gelernten und misverstandenen Regeln nicht hätten können sollen, so läugnen sie lieber die Möglichkeit einer Handlung unmittelbar, indem sie dieselbe vollziehen, ehe sie die Regel aufgäben; und glauben irgend einem alten Buche mehr, als ihrem eigensten, innersten Bewusstseyn. Wie wenig mögen diese Leute inne werden, was sie selbst thun? Wie maschinenmässig, und sogar ohne innere Aufmerksamkeit und Geist mögen ihre philosophischen Specimina zu Stande gebracht werden! Meister Jourdan glaubte doch, dass er zeitlebens Prosa geredet hätte, ohne es zu wissen, unerachtet es ihm wunderbar vorkam; sie an seiner Stelle würden in der schönsten Prosa bewiesen haben, dass sie keine Prosa reden könnten, da sie ja die Regeln derselben nicht inne hätten, und die Bedingungen der Möglichkeit einer Sache ja wohl vor der Wirklichkeit derselben vorher gehen müssen. Es ist zu

erwarten, wenn der kritische Idealismus fortfährt, ihnen lästig zu fallen, dass sie nächstens sich beim Aristoteles Raths erholen werden, ob sie wirklich leben, oder schon todt und begraben sind. Indem sie die Möglichkeit, ihrer Freiheit und Ichheit sich bewusst zu werden, in Zweifel ziehen, sind sie schon jetzt versteckterweise über diesen Punct in Zweifel.

Ihr Einwurf wäre demnach angebrachtermaassen ohne weiteres abzuweisen, denn er widerspricht sich selbst, und vernichtet sonach sich selbst. Aber lasst uns sehen, wo eigentlich der Grund des Misverständnisses liegen mag! — Alles Denken geht nothwendig von einem Seyn aus; was kann dies heissen? Soll darunter der soeben von uns aufgestellte und entwickelte Satz verstanden werden: in allem Denken sey ein Gedachtes, ein Object des Denkens, auf welches dieses bestimmte Denken sich einschränkt, und durch welches es eingeschränkt erscheine, so muss ihre Prämisse ohne Zweifel zugegeben werden, und die Wissenschaftslehre ist es nicht, welche dieselbe abläugnen möchte. Diese Objectivität für das blosse Denken kommt ohne allen Zweifel auch dem Ich zu, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, was ganz dasselbe heisst, dem Acte, wodurch dasselbe sich für sich selbst construirt. Lediglich durch das Denken erhält es, und lediglich für das Denken hat es diese Objectivität; es ist nur ein *ideales* Seyn. — Soll hingegen unter dem Seyn im Satze der Gegner kein bloss *ideales,* sondern ein *reelles* Seyn, d. h. etwas nicht bloss die ideale, sondern auch die reell wirkende, eigentlich praktische Thätigkeit des Ich beschränkendes, ein beharrliches in der Zeit, ein bestehendes (widerstehendes) im Raum, verstanden werden, und wollen sie im Ernste behaupten, dass nur so etwas gedacht werden könne: so ist dies eine ganz neue und unerhörte Behauptung, die sie doch ja mit einem sorgfältigen Beweise hätten versehen sollen. Wenn sie recht hätten, so wäre freilich keine Metaphysik möglich; denn der Begriff des Ich wäre undenkbar: dann wäre aber auch kein Selbstbewusstseyn, und daher auch überhaupt kein Bewusstseyn möglich. Wir müssten freilich aufhören zu philosophiren; aber sie hätten dadurch nichts gewonnen, denn auch sie müss-

ten aufhören, uns zu widerlegen. Aber hat es denn auch nur mit ihnen selbst die Bewandtniss, wie sie vorgeben? Denken sie sich selbst nicht in jedem Augenblicke des Lebens als frei und wirkend? Denken sie z. B. nicht sich selbst als die freithätigen Urheber der sehr verständigen und sehr originellen Einwürfe, die sie von Zeit zu Zeit gegen unser System vorbringen? Ist denn nun dieses „sie selbst" etwas ihrer Wirksamkeit widerstrebendes, oder ist es nicht vielmehr das gerade Gegentheil des Widerstrebenden, das Wirkende selbst? Ich muss sie über diesen Punct an das oben (N. 5.) gesagte zurückverweisen. Würde dem Ich ein solches Seyn zugeschrieben, so hörte es auf, Ich zu seyn: es würde ein Ding, und sein Begriff wäre vernichtet. Hinterher freilich — nicht hinterher in der Zeitreihe, sondern in der Reihe der Abhängigkeit des Denkens — wird auch dem Ich, das jedoch Ich in unserer Bedeutung des Wortes bleibt und bleiben muss, ein solches Seyn beigelegt; theils die Ausdehnung, und das Bestehen im Raume, und in dieser Beziehung wird es ein bestimmter Leib, theils die Identität und Dauer in der Zeit, und in dieser Beziehung wird es eine Seele. Aber es ist das Geschäft der Philosophie, nachzuweisen und genetisch zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich so zu denken; und dieses alles gehört sonach nicht unter das Vorauszusetzende, sondern unter das Abzuleitende. — Es bleibt dabei: das Ich ist ursprünglich nur ein Thun; denkt man es auch nur als Thätiges, so hat man schon einen empirischen, und also erst abzuleitenden Begriff desselben.*)

Aber so ganz ohne Beweis wollen die Gegner den ange-

*) Dass ich, worauf es ankommt, kurz zusammenfasse: ***Alles Seyn*** bedeutet ***eine Beschränktheit der freien Thätigkeit.*** Nun wird diese Thätigkeit ***entweder*** betrachtet, als die der blossen Intelligenz (als des Subjects des Bewusstseyns). Was gesetzt wird, als nur diese Thätigkeit beschränkend, dem kommt zu lediglich ***ein ideales Seyn: blosse Objectivität in Bezug auf das Bewusstseyn.*** Diese Objectivität ist in jeder Vorstellung, selbst der des Ich, der Tugend, des Sittengesetzes u. s. w., oder bei völligen Erdichtungen, einem viereckigen Cirkel, einer Sphinx u. dergl., ***Object der blossen Vorstellung.*** ***Oder*** die freie Thätigkeit wird betrachtet, als ***wirkend***, ***Causalität habend;*** dann kommt dem sie Beschränkenden zu ***reelle*** Existenz: die ***wirkliche Welt.***

zeigten Satz nicht vorgebracht haben. Sie wollen ihn aus der Logik und zwar, so Gott will, aus dem Satze des Widerspruchs beweisen.

Ist irgend etwas, das in die Augen springend den beklagungswürdigen Zustand der Philosophie, als einer Wissenschaft, in unseren Tagen zeigt, so sind es dergleichen Ereignisse. Wenn jemand über Mathematik, über Naturlehre, über irgend eine Wissenschaft sich so vernehmen liesse, dass man daraus seine absolute Unwissenheit über die ersten Anfangsgründe der Wissenschaft ersehen könnte: so würde man ihn ohne weiteres in die Schule, der er zu früh entlief, zurückschicken. Allein in der Philosophie darf es so nicht gehalten werden? Wenn hier jemand auf dieselbe Weise sich zeigt, so soll man mit Verbeugungen gegen den scharfsinnigen Mann ihm den Privatunterricht, dessen er bedarf, vor dem ganzen Publicum geben, ohne eine Miene zum Verdruss oder zum Lächeln zu verziehen? Haben denn in zweitausend Jahren die Philosophen auch nicht einen Satz ins reine gebracht, den sie nunmehro ohne weiteren Beweis bei den Kunstverwandten voraussetzen dürften? Giebt es einen solchen Satz, so ist es gewiss der vom Unterschiede der Logik, als einer lediglich formellen Wissenschaft, von der reellen Philosophie oder Metaphysik. — Was sagt denn dieser so fürchterliche logische Satz des Widerspruches aus, durch den mit einem Streiche unser System zu Boden gestürzt werden soll? So viel mir bekannt ist, nichts weiter, als: *wenn* ein Begriff schon durch ein gewisses Merkmal bestimmt sey, müsse derselbe nicht durch ein anderes, dem ersteren entgegengesetztes, bestimmt werden. Durch *welches* Merkmal aber ein Begriff ursprünglich zu bestimmen sey, sagt er nicht aus, noch kann er es, seiner Natur nach, aussagen; denn er setzt die ursprüngliche Bestimmung schon als geschehen voraus, und hat nur Anwendbarkeit, inwiefern sie als geschehen vorausgesetzt wird. Ueber die ursprüngliche Bestimmung wird man in einer anderen Wissenschaft sich Raths erholen müssen.

Es ist, wie wir hören, nach diesen Weltweisen *widersprechend*, irgend einen Begriff nicht durch das Prädicat des reel-

len Seyns zu bestimmen. Wie könnte es doch widersprechend seyn; ausser in dem Falle, dass sie diesen Begriff durch dieses Prädicat schon bestimmt hätten, und hinterher es ihm wieder absprechen wollten, und er doch derselbe Begriff bleiben sollte? Aber wer hat sie denn geheissen, den Begriff so zu bestimmen? Bemerken denn diese Virtuosen in der Logik nicht, dass sie das Princip postuliren, und sich in einem handgreiflichen Cirkel herumtreiben? Ob es wirklich einen Begriff gebe, der ursprünglich, nach den Gesetzen der synthesirenden, keinesweges der bloss analysirenden Vernunft, *nicht durch jenes Prädicat des reellen Seyns bestimmt werde,* darüber haben sie sich lediglich bei der Anschauung zu erkundigen; nur dagegen, dass sie nicht etwa hinterher dieses Prädicat auf diesen Begriff, — es versteht sich in derselben Rücksicht, in welcher sie ihm die Bestimmbarkeit dadurch schon abgesprochen haben, — doch noch übertragen, will die Logik sie gewarnt haben. Aber wenn sie etwa für ihre Person sich noch nicht *zum Bewusstseyn* jener Anschauung, in der kein Seyn vorkommt, — die Anschauung selbst haben sie, dafür ist durch die Natur der Vernunft schon gesorgt: — wenn sie sich, sage ich, noch nicht zum Bewusstseyn jener Anschauung erhoben hätten, so würden *alle ihre* Begriffe, die nur aus der sinnlichen Anschauung abstammen können, durch das Prädicat des reellen Seyns allerdings bestimmt seyn; und sie haben sich bloss in der Benennung vergriffen, wenn sie dies durch die Logik zu wissen glaubten; da sie es doch nur durch die Anschauung ihres leidigen empirischen Selbst wissen. Sie für ihre Person würden sonach allerdings sich selbst widersprechen, wenn sie hinterher einen *ihrer* Begriffe ohne dieses Prädicat dächten. Mögen sie demnach ihre Regel, die in der Sphäre ihres möglichen Denkens allerdings allgemeingültig ist, für sich behalten, und immer recht sorgfältig auf sie hinblicken, damit sie ja nicht gegen dieselbe verstossen. Wir für unsere Person können dieselbe nicht brauchen; denn wir besitzen noch einige Begriffe mehr, als sie, über deren Gebiet sich jene Regel nicht erstreckt und welches sie nicht beurtheilen können, weil es für sie schlechthin nicht da ist. Trei-

ben sie forthin ihre Geschäfte, und lassen uns die unsrigen treiben. Selbst inwiefern wir ihnen den Satz zugestehen, nemlich, dass in jedem Denken ein Object des Denkens seyn müsse, ist er keinesweges ein logischer Satz, sondern ein solcher, der in der Logik vorausgesetzt, und durch welchen sie selbst erst möglich wird. Denken und Objecte bestimmen (Objecte in der oben angegebenen Bedeutung) ist ganz dasselbe; beide Begriffe sind identisch. Die Logik giebt die *Regeln* dieser Bestimmung an; sie setzt sonach, sollte ich glauben, das Bestimmen überhaupt, als Factum des Bewusstseyns, voraus. Dass alles Denken ein Object habe, lässt sich nur in der Anschauung nachweisen. Denke und habe in diesem Denken Acht, wie du das machst, so wirst du ohne Zweifel finden, dass du deinem Denken ein Object dieses Denkens gegenübersetzest.

Ein anderer, mit dem soeben geprüften Einwurfe verwandter ist der: Wenn ihr von keinem Seyn ausgeht, wie mögt ihr doch, ohne inconsequent zu verfahren, ein Seyn ableiten können? Ihr werdet von dem, was ihr vor euch nehmt zur Bearbeitung, nie etwas anderes herausbringen, als ihr schon darin habt; wofern ihr anders ehrlich zu Werke geht, und euch nicht durch Taschenspielerstreiche durchhelft.

Ich antworte: Es wird auch allerdings kein Seyn abgeleitet in dem Sinne, wie ihr das Wort zu nehmen pflegt; kein *Seyn an sich.* Was der Philosoph vor sich nahm, ist ein nach Gesetzen Handelndes: und was er aufstellt, ist die Reihe der nothwendigen Handlungen dieses Handelnden. Unter diesen Handlungen kommt auch eine vor, welche dem Handelnden selbst als ein Seyn erscheint, und, nach aufzuweisenden Gesetzen, ihm nothwendig so erscheinen muss. Dem Philosophen, der von einem höheren Gesichtspuncte zusieht, ist es und bleibt es ein Handeln. Ein Seyn ist lediglich für das beobachtete Ich; dieses denkt realistisch: für den Philosophen ist Handeln, und nichts als Handeln; denn er denkt, als Philosoph, idealistisch.

Dass ich es bei dieser Veranlassung einmal ganz klar sage: darin besteht das Wesen des transcendentalen Idealismus über-

haupt, und das der Darstellung in der Wissenschaftslehre insbesondere, dass der Begriff des Seyns gar nicht als ein ***erster*** und ***ursprünglicher*** Begriff angesehen, sondern lediglich als ein ***abgeleiteter,*** und zwar durch Gegensatz der Thätigkeit abgeleiteter, also nur als ein ***negativer*** Begriff betrachtet wird. Das einzige positive ist dem Idealisten die Freiheit; Seyn ist ihm blosse Negation der ersteren. Unter dieser Bedingung allein hat der Idealismus eine feste Grundlage und bleibt mit sich selbst übereinstimmend. Dem Dogmatismus hingegen, der auf dem Seyn, als einem nicht weiter zu untersuchenden und zu begründenden, sicher zu ruhen glaubte, ist diese Behauptung eine Thorheit und ein Gräuel; denn sie allein geht ihm ans Leben. Dasjenige, worunter er bei allen Drangsalen, die von Zeit zu Zeit über ihn ergingen, noch immer einen Schlupfwinkel fand, irgend ein ursprüngliches Seyn, wenn es auch nur ein ganz roher und formloser Stoff gewesen wäre, wird gänzlich aus der Mitte geräumt, und er steht nackt und bloss da. Er hat gegen diesen Angriff keine Waffen, als die Bezeugung seines herzlichen Verdrusses, und die Versicherung, dass er das ihm angemuthete schlechterdings nicht verstehe, schlechterdings nicht denken wolle, noch könne. Wir stellen dieser Versicherung gar gerne Glauben zu, und erbitten uns dagegen nur das, dass man auch unserer Versicherung, dass wir für unsere Personen unser System gar wohl zu denken vermögen, gleichfalls Glauben zustelle. Ja, sollte auch dies ihnen zu schwer fallen, so können wir selbst von dieser Forderung abstehen, und ihnen überlassen, es darüber zu halten, wie es ihnen gefällt. Dass wir sie nicht nöthigen können, unser System anzunehmen, weil die Annahme desselben von der Freiheit abhängt, ist schon mehrmals feierlich zugestanden worden.

Die Versicherung seines Unvermögens allein, welches etwas bloss subjectives ist, bleibt dem Dogmatiker übrig, sagte ich; denn der Einfall, sich hinter die allgemeine Logik zu verschanzen, und den Schatten des Stagiriten zu beschwören, wenn man selbst seinem Leibe keinen Rath weiss, ist ganz neu, und wird selbst in der allgemeinen Verzweiflung wenig Nachahmer finden; denn es bedarf nur der geringen Schul-

kenntniss, was eigentlich Logik sey, um diesen Schutz zu verschmähen.

Man lasse sich nicht dadurch blenden, wenn dergleichen Gegner die Sprache des Idealismus nachahmen; ihm mit dem Munde recht geben, zu wissen versichern, dass nur von einem *Seyn für uns* die Rede seyn könne. Sie sind Dogmatiker. Denn jeder, der da behauptet, dass alles Denken und alles Bewusstseyn von einem Seyn ausgehen müsse, macht Seyn zu etwas ursprünglichem, und darin eben besteht der Dogmatismus. Sie legen durch eine solche Verwirrung der Sprachen die gänzliche Verworrenheit ihrer Begriffe nur deutlicher zu Tage; denn ein *Seyn bloss für uns*, das doch ein *ursprüngliches*, nicht weiter abzuleitendes Seyn sey, was mag das heissen? Wer sind denn jene *Wir*, für welche allein dieses Seyn ist? Sind es *Intelligenzen*, als solche? Dann heisst ja wohl der Satz: es ist etwas für die Intelligenz, so viel als: es wird durch sie vorgestellt; und es ist *nur* für die Intelligenz, so viel als: es wird *nur* vorgestellt. Demnach müsste der Begriff eines Seyns, das von einem gewissen Gesichtspuncte aus unabhängig von der Vorstellung statthaben soll, doch von der Vorstellung abgeleitet werden, da es nur durch sie seyn soll; und diese Leute wären sonach mit der Wissenschaftslehre einiger, als sie selbst es hätten denken sollen. Oder jene *Wir* sind selbst Dinger, ursprüngliche Dinger, also Dinger an sich. Wie soll denn *für* diese irgend etwas, und wie sollen sie selbst denn für sich selbst seyn; da es im Begriffe des Dinges liegt, dass es bloss sey, nichts aber *für dasselbe* sey? Was mag ihnen das Wörtlein *für* bedeuten? Ist es etwa nur so ein unschuldiger Putz, den sie der Mode zulieb angenommen haben?

8.

Man kann vom Ich nicht abstrahiren, hat die Wissenschaftslehre gesagt. Diese Behauptung kann aus zwei Gesichtspuncten angesehen werden. *Entweder* aus dem des gemeinen Bewusstseyns, so dass dadurch gesagt werde: wir haben nie eine andere Vorstellung, als die von uns selbst; unser ganzes

Leben hindurch, in allen Momenten denken wir immer: Ich, Ich, Ich, und nie etwas anderes als Ich. *Oder* sie wird vom Gesichtspuncte des Philosophen aus angesehen, und würde folgende Bedeutung haben: zu allem, was im Bewusstseyn vorkommend gedacht wird, muss das Ich nothwendig hinzugedacht werden; in der Erklärung der Gemüthsbestimmungen darf nie vom Ich abstrahirt werden, oder, wie Kant es ausdrückt: alle meine Vorstellungen müssen begleitet seyn können, als begleitet gedacht werden von dem: Ich denke. Welcher Unsinn würde dazu gehören, um den Satz in der ersten Bedeutung vorzubringen, und welche Erbärmlichkeit, ihn in dieser Bedeutung zu widerlegen! Wird er in der zweiten Bedeutung genommen, so wird wohl niemand, der nur fähig ist, ihn zu verstehen, etwas gegen denselben einwenden; und hätte man ihn nur eher bestimmt gedacht, so würde man des Dinges an sich längst entledigt seyn; denn man würde gesehen haben, dass, was wir auch denken mögen, wir in ihm das Denkende sind, dass sonach nie etwas unabhängig von uns vorkommen könne, sondern alles nothwendig sich auf unser Denken beziehe.

9.

„Wir für unsere Person können uns unter dem Begriffe des Ich nichts denken als unsere liebe Person, im Gegensatze mit anderen Personen," — beichten andere Gegner der Wissenschaftslehre. — „Ich bedeutet meine bestimmte Person, wie ich nun eben heisse, Cajus oder Sempronius, im Gegensatze mit allen anderen, die so nicht heissen. Abstrahire ich nun, wie die Wissenschaftslehre verlangt, von dieser individuellen Persönlichkeit, so bleibt mir nichts übrig, was durch *Ich* zu charakterisiren wäre; ich könnte das übrigbleibende ebensogut *Es* nennen."

Was will dieser mit so viel Keckheit vorgebrachte Einwurf eigentlich sagen? Redet er von der ursprünglichen reellen Synthesis des Begriffs vom Individuum (ihrer lieben Person und anderer Personen), und wollen sie also sagen: es sey in diesem Begriffe nichts synthesirt, als der Begriff eines

Objects überhaupt, des *Es*, und die Unterscheidung von anderen seines gleichen, die folglich gleichfalls ein Es sind, und nichts weiter; oder stützt er sich auf den Sprachgebrauch, und wollen sie so viel sagen: in der Sprache werde durch den Ausdruck: *Ich* nichts mehr bezeichnet, als die Individualität? Was das erstere betrifft, so muss doch wohl jeder, der seiner Sinne noch mächtig ist, einsehen, dass durch die Unterscheidung eines Objects von seines gleichen, also von anderen Objecten, nichts entsteht, als ein *bestimmtes Object,* keineswegs aber eine bestimmte *Person.* Mit der Synthesis des Begriffs der Person verhält es sich ganz anders. Die *Ichheit* (in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, Subject-Objectivität, oder wie man will) wird ursprünglich dem *Es,* der blossen Objectivität, entgegengesetzt; und das Setzen dieser Begriffe ist absolut, durch kein anderes Setzen bedingt, thetisch, nicht synthetisch. Auf etwas, das in diesem ersten Setzen als ein Es, als blosses Object, als etwas ausser uns gesetzt worden, wird der in uns selbst gewordene Begriff der Ichheit übertragen, und damit synthetisch vereinigt; und durch diese bedingte Synthesis erst entsteht uns ein *Du.* Der Begriff des Du entsteht aus der Vereinigung des Es und des Ich. Der Begriff des Ich in diesem Gegensatze, also als Begriff des Individuums, ist die Synthesis des Ich mit sich selbst. Das in dem beschriebenen Acte sich selbst, nicht überhaupt Setzende, sondern *als Ich* Setzende, bin ich; und das in demselben Acte *durch mich,* und nicht *durch sich* selbst, als Ich gesetzte, bist du. Von diesem Producte einer darzulegenden Synthesis lässt sich nun ohne Zweifel abstrahiren; denn was man selbst synthesirt hat, sollte man wohl auch wieder analysiren können; und das, was nach dieser Abstraction übrig bleibt, ist das Ich überhaupt, d. h. das Nicht-Object. In diesem Sinne genommen, wäre diese Einrede sehr abgeschmackt.

Oder stützen sich diese Gegner auf den Sprachgebrauch? Wenn sie darin recht hätten, dass das Wort Ich in der Sprache bisher nur das Individuum bedeutet habe, würde denn daraus, dass man eine in der ursprünglichen Synthesis nachzuweisende Unterscheidung bisher nicht bemerkt und in der

Sprache nicht bezeichnet hätte, folgen, dass sie nie bemerkt und nie bezeichnet werden müsse? Aber haben sie denn auch nur darin recht? Von welchem Sprachgebrauche mögen sie reden? Etwa von dem philosophischen? Dass Kant den Begriff des reinen Ich in demselben Sinne nehme, in welchem ihn die Wissenschaftslehre nimmt, habe ich schon oben gezeigt. Wenn gesagt wird: ich bin das Denkende in diesem Denken; setze ich mich dann etwa nur anderen Personen ausser mir entgegen; setze ich mich nicht vielmehr allem Gedachten entgegen? „Der Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception ist selbst identisch, mithin ein analytischer Satz," sagt Kant (Krit. d. r. V. S. 135). Dies bedeutet dasselbe, was ich soeben sagte: das Ich entsteht durch keine Synthesis, deren mannigfaltiges man weiter zerlegen könnte, sondern durch eine absolute Thesis. Dieses Ich aber ist die Ichheit überhaupt; denn der Begriff der Individualität entsteht offenbar durch Synthesis, wie ich eben nachgewiesen habe; und der Grundsatz derselben ist ein synthetischer Satz. — Reinhold redet in seinem Satze des Bewusstseyns vom Subjecte, zu deutsch: vom Ich; zwar lediglich, als vom Vorstellenden; dies aber thut hier nichts zur Sache. Indem ich mich als das Vorstellende vom Vorgestellten unterscheide, unterscheide ich mich dann bloss von anderen Personen, oder unterscheide ich mich von allem Vorgestellten, als solchem? Selbst bei den oben belobten Philosophen, welche das Ich nicht, wie Kant und die Wissenschaftslehre, dem Mannigfaltigen der Vorstellung voraussetzen, sondern es daraus zusammenstoppeln: — ist denn ihr Eines Denkende in dem mannigfaltigen Denken nur das Individuum, oder ist es nicht vielmehr die Intelligenz überhaupt? Mit Einem Worte: giebt es wohl irgend einen Philosophen von Namen, der vor ihnen die Entdeckung gemacht: Ich bedeute nur das Individuum, und wenn man von der Individualität abstrahire, so bleibe nur ein Object überhaupt übrig?

Oder reden sie vom gemeinen Sprachgebrauche? Um diesen nachzuweisen, bin ich genöthigt, Beispiele aus dem gemeinen Leben anzuführen. — Wenn ihr jemandem in der Finsterniss zuruft: Wer ist da? und er giebt euch, in der Vorausset-

zung, dass seine Stimme euch bekannt sey, zur Antwort: Ich bin es; so ist klar, dass er von sich, als dieser bestimmten Person rede, und so zu verstehen sey: Ich bin es, der ich so und so heisse, und keiner unter allen übrigen, die nicht so heissen; und das darum, weil ihr zufolge eurer Frage, *Wer* da sey, schon voraussetzt, dass es überbaupt ein vernünftiges Wesen sey, und jetzt nur wissen wollt, welches bestimmte unter den möglichen vernünftigen Wesen es sey. Wenn ihr aber etwa — man verzeihe mir dieses Beispiel, das ich vorzüglich passend finde — einer Person am Leibe etwas an ihren Kleidungsstücken nähtet, schnittet u. dergl., und ihr verletztet unversehens sie selbst, so würde sie etwa rufen: Höre, das bin *ich*, du triffst *mich*. Was wollte sie denn dadurch sagen? Nicht, dass sie diese bestimmte Person sey, und keine andere; denn das wisst ihr sehr wohl; sondern dass das, was ihr getroffen, nicht ihr todtes und fühlloses Kleidungsstück sey, sondern ihr lebendiges und fühlendes Selbst; welches ihr nicht wusstet. Sie unterscheidet durch dieses Ich sich nicht von anderen Personen, sondern von Sachen. Diese Unterscheidung kommt im Leben unaufhörlich vor, und wir können ohne sie keinen Schritt auf dem Boden thun, und keine Hand in der Luft bewegen.

Kurz, Ichheit und Individualität sind sehr verschiedene Begriffe, und die Zusammensetzung im letzteren lässt sich sehr deutlich bemerken. Durch den ersteren setzen wir uns allem, was ausser uns ist, nicht bloss Personen ausser uns, entgegen; und wir befassen unter ihm nicht nur unsere bestimmte Persönlichkeit, sondern unsere Geistigkeit überhaupt; und so wird das Wort in der philosophischen und in der gemeinen Sprache gebraucht. Der angeführte Einwurf zeugt sonach nicht nur von einer ungewöhnlichen Gedankenlosigkeit, sondern auch von einer grossen Unwissenheit und Unbekanntschaft mit der gemeinsten philosophischen Literatur.

Aber sie bestehen auf ihrem Unvermögen, den ihnen angemutheten Begriff zu denken, und wir müssen ihren Worten glauben. Nicht, dass sie des Begriffs überhaupt vom reinen Ich, nach der blossen Vernünftigkeit und Geistigkeit, entbehr-

ten; denn dann würden sie es ebensowohl unterlassen müssen, uns Einwürfe zu machen, als es ein Klotz unterlassen muss: aber *der Begriff dieses Begriffs* ist es, was ihnen fehlt, und wozu sie sich nicht erheben können. Sie haben es wohl in sich; sie wissen nur nicht, dass sie es haben. Der Grund dieses ihres Unvermögens liegt nicht in einer besonderen Schwäche ihrer Denkkraft, sondern in einer Schwäche ihres ganzen Charakters. Ihr Ich in dem Sinne, in welchem sie das Wort nehmen, d. h. ihre individuelle Person, ist der letzte Zweck ihres Handelns, sonach auch die Grenze ihres deutlichen Denkens. Dies ist ihnen die einzige wahre Substanz, und die Vernunft ist davon nur ein Accidens. Ihre Person ist nicht da, als ein besonderer Ausdruck der Vernunft; sondern — die Vernunft ist da, um dieser Person durch die Welt durchzuhelfen, und wenn die letztere sich nur ohne Vernunft ebenso wohl befinden könnte, so könnten wir der Vernunft entbehren, und es würde dann gar keine Vernunft geben. Dies zeigt sich durch das ganze System ihrer Begriffe hindurch in allen ihren Behauptungen; und viele unter ihnen sind so aufrichtig, dessen gar kein Hehl zu haben. Diese haben bei her Betheurung ihres Unvermögens für ihre Person ganz recht; nur müssen sie nicht für objectiv ausgeben, was nur subjective Gültigkeit hat. In der Wissenschaftslehre ist das Verhältniss gerade umgekehrt; da ist die Vernunft das einige an sich, und die Individualität nur accidentell; die Vernunft Zweck; und die Persönlichkeit Mittel; die letztere nur eine besondere Weise, die Vernunft auszudrücken, die sich immer mehr in der allgemeinen Form derselben verlieren muss. Nur die Vernunft ist ihr ewig; die Individualität aber muss unaufhörlich absterben. Wer nicht in diese Ordnung der Dinge zuvörderst seinen Willen fügen wird, der wird auch nie den wahren Verstand der Wissenschaftslehre erhalten.

10.

Dies, dass man nur unter gewissen, vorläufig zu erfüllenden Bedingungen die Wissenschaftslehre verstehen könne, ist ihnen schon so oft gesagt worden. Sie wollen es nicht wei-

ter hören; und diese freimüthige Warnung giebt ihnen Gelegenheit zu einer neuen Anklage gegen uns. Jede Ueberzeugung müsse sich durch Begriffe mittheilen, und nicht nur mittheilen, sondern sogar erzwingen lassen, behaupten sie. Es sey ein böses Beispiel, eine heillose Schwärmerei u. dergl., vorzugeben, dass unsere Wissenschaft nur für gewisse privilegirte Geister sey, und alle übrigen nichts darin sehen und nichts davon verstehen könnten.

Zuvörderst wollen wir sehen, was von Seiten der Wissenschaftslehre über diesen Punct eigentlich behauptet worden. Es wird nicht behauptet, dass es einen ursprünglichen und angeborenen Unterschied zwischen Menschen und Menschen gebe, wodurch einige fähig gemacht würden, etwas zu denken und zu lernen, was die anderen zufolge ihrer Natur schlechthin nicht denken könnten. Die Vernunft ist allen gemein, und ist bei allen vernünftigen Wesen ganz dieselbe. Was in Einem vernünftigen Wesen als Anlage liegt, liegt in allen. Ja, wie wir schon öfter auch in dieser Abhandlung zugestanden, die Begriffe, auf welche es in der Wissenschaftslehre ankommt, sind wirklich in allen vernünftigen Wesen wirksam, mit Nothwendigkeit der Vernunft wirksam; denn auf ihre Wirksamkeit gründet sich die Möglichkeit alles Bewusstseyns. Das reine Ich, welches zu denken sie sich des Unvermögens beschuldigen, liegt allem ihrem Denken zu Grunde, und kommt in allem ihrem Denken vor, indem alles Denken nur dadurch zu Stande gebracht wird. So weit geht alles mechanisch. Aber die soeben behauptete Nothwendigkeit einzusehen, dieses Denken wieder zu denken, liegt nicht im Mechanismus; dazu bedarf es der Erhebung durch Freiheit zu einer ganz anderen Sphäre, in deren Besitz wir nicht unmittelbar durch unser Daseyn versetzt werden. Wenn dieses Vermögen der Freiheit nicht schon da ist, und geübt ist, kann die Wissenschaftslehre nichts mit dem Menschen anfangen. Dieses Vermögen allein giebt die Prämissen, auf welche weiter aufgebaut wird. — Dies wenigstens werden sie nicht läugnen wollen, dass jede Wissenschaft und jede Kunst gewisse Vorkenntnisse voraussetze, in deren Besitz man seyn muss, ehe man in die Wissenschaft

oder die Kunst eindringen kann. — Wenn es nur Vorkenntnisse sind, können sie antworten, die uns mangeln, so bringt uns doch diese bei. Stellt sie doch einmal bestimmt und systematisch auf. Liegt nicht der Fehler bei euch selbst, indem ihr ohne weiteres zur Sache schreitet, und dem Publicum anmuthet, euch zu verstehen, ehe ihr die vorläufigen Erkenntnisse, von denen ausser euch niemand etwas weiss, mitgetheilt habt? Wir antworten: darin gerade liegt es, dass diese nicht auf eine systematische Weise beizubringen sind, sich nicht aufdringen, noch sich aufdringen lassen: mit einem Worte, dass es Kenntnisse sind, die wir nur aus uns selbst, zufolge einer vorher erlangten Fertigkeit, schöpfen können. Alles beruht darauf, dass man seiner Freiheit, durch den steten Gebrauch derselben *mit klarem Bewusstseyn,* sich recht innig bewusst worden, und sie uns über alles theuer geworden sey. Wenn es in der Erziehung von der zartesten Jugend an der Hauptzweck und das bedachte Ziel seyn wird, die innere Kraft des Zöglings nur zu entwickeln, nicht aber ihr die Richtung zu geben; wenn man anfangen wird, den Menschen für seinen eigenen Gebrauch, und als Instrument für seinen eigenen Willen, nicht aber als seelenloses Instrument für andere zu bilden, dann wird die Wissenschaftslehre allgemein verständlich und leicht verständlich seyn. Bildung des ganzen Menschen von seiner frühesten Jugend an; dies ist der einzige Weg zur Verbreitung der Philosophie. Die Erziehung muss sich erst bescheiden, mehr negativ zu seyn, als positiv; nur Wechselwirkung *mit* dem Zöglinge, nicht Einwirkung *auf* ihn: — das erstere, so weit es möglich ist, d. h. sie muss das erstere wenigstens stets als Ziel sich vorsetzen, und das letztere nur da werden, wo sie das erstere nicht seyn kann. So lange die Erziehung, sey es mit oder ohne deutliches Bewusstseyn, sich den entgegengesetzten Zweck vorsetzt, nur auf Brauchbarkeit durch andere hinarbeitet, ohne zu bedenken, dass das brauchende Princip gleichfalls im Individuo liegt; und so die Wurzel der Selbstthätigkeit in der frühesten Jugend ausreutet, und den Menschen gewöhnt, sich nie selbst in den Gang zu versetzen, sondern den ersten Antrieb von aussen zu erwarten;

wird es immer eine vorzügliche Begünstigung der Natur bleiben, die sich nicht weiter erklären lässt, und die man daher mit einem unbestimmten Worte philosophisches Genie nennt, wenn in der allgemeinen Erschlaffung dennoch einige sich zu jenem grossen Gedanken erheben.

Der Hauptgrund aller Irrungen dieser Gegner mag wohl der seyn, dass sie sich nicht recht deutlich gemacht, was *beweisen* heisse, und daher nicht bedacht, dass aller Demonstration etwas schlechthin Undemonstrirbares zu Grunde liege. Auch darüber hätten sie sich bei Jacobi belehren können, welcher diesen Punct, so wie noch viele andere Puncte, von denen sie gleichfalls nichts wissen, völlig ins reine gebracht. — Durch die Demonstration wird nur eine bedingte, mittelbare Gewissheit erzielt; es ist ihr zufolge etwas gewiss, wenn ein anderes gewiss ist. Entsteht Zweifel über die Gewissheit dieses anderen, so muss diese Gewissheit an die Gewissheit eines dritten angeknüpft werden, und so immer weiter. Wird denn nun dieses Zurückverweisen ins unendliche fortgesetzt, oder giebt es irgendwo ein letztes Glied? Ich weiss, dass einige der ersteren Meinung zugethan sind; aber diese haben nicht bedacht, dass, wenn sie recht hätten, sie auch nicht einmal der Idee der Gewissheit fähig wären, und nicht nach Gewissheit suchen könnten. Denn was das heisse: gewiss seyn, wissen sie nur dadurch, dass sie selbst irgend eines etwas gewiss sind; ist aber alles nur unter Bedingung gewiss, so ist nichts gewiss, und nicht einmal unter Bedingung ist etwas gewiss. Giebt es aber irgend ein letztes Glied, bei welchem nicht weiter gefragt werden kann, warum es gewiss sey, so giebt es ein Undemonstrirbares, das aller Demonstration zu Grunde liegt.

Sie scheinen nicht bedacht zu haben, was es heisse: *Einem* etwas beweisen. Man weist ihm dann nach, dass ein gewisses Fürwahrhalten in einem gewissen anderen, das er von sich bekennt, nach den Gesetzen des Denkens, die er uns gleichfalls zugesteht, schon enthalten sey; und dass er das erstere nothwendig auch annehme, da er das zweite anzunehmen versichere. Alle Mittheilung der Ueberzeugung durch Beweis setzt

sonach voraus, dass beide Theile wenigstens über etwas einig seyen. Wie könnte die Wissenschaftslehre sich dem Dogmatiker mittheilen, da sie mit ihm, was das *Materiale* der Erkenntniss anbelangt, *schlechthin in keinem Puncte einig ist;* sonach das gemeinschaftliche fehlt, von welchem sie mit einander ausgehen könnten?*)

Endlich scheinen sie auch nicht bedacht zu haben, dass, sogar wo es einen solchen gemeinschaftlichen Punct giebt, keiner in die Seele des anderen hineindenken kann, ohne selbst der andere zu seyn; dass er auf die Selbstthätigkeit des anderen rechnen muss, und ihm nicht die bestimmten Gedanken, sondern nur die Anleitung geben kann, diese bestimmten Gedanken selbst zu denken. Das Verhältniss zwischen freien Wesen ist Wechselwirkung durch Freiheit, keinesweges Causalität durch mechanisch wirkende Kraft. Diese Streitigkeit sonach kommt, gerade wie alle Streitigkeiten, die zwischen uns und ihnen sind, auf den streitigen Hauptpunct zurück: sie setzen das Verhältniss der Causalität überall voraus, weil sie in der That kein höheres kennen; und darauf gründet sich denn auch diese ihre Forderung, man solle, ohne dass sie dazu vorbereitet sind, und ohne dass sie selbst von ihrer Seite das geringste dabei zu thun haben, diese Ueberzeugung ihrer Seele einpfropfen. Wir gehen von der Freiheit aus und setzen, wie billig, dieselbe auch bei ihnen voraus. — In jener Voraussetzung der durchgängigen Gültigkeit des Mechanismus der Ur-

*) Ich habe dies schon mehrmals gesagt. Ich habe geäussert, dass ich mit gewissen Philosophen schlechterdings keinen Punct gemein habe, und dass sie da, wo ich bin, nie sind noch seyn können. Man scheint dies mehr für eine im Unwillen herausgestossene Hyperbel, als für völligen Ernst gehalten zu haben, da man nicht ablässt, die Forderung zu wiederholen: ich solle *ihnen* meine Lehre beweisen. Ich muss feierlich versichern, dass ich jene Behauptung im eigentlichsten Sinne des Wortes nehme, dass sie mein entschiedenster Ernst ist und meine vollkommenste Ueberzeugung enthält. Der Dogmatismus geht von einem *Seyn,* als Absolutem, aus, und sein System erhebt sich sonach nie über das Seyn. Der Idealismus kennt schlechterdings kein Seyn, als etwas für sich bestehendes. Mit anderen Worten: der erstere geht von der Nothwendigkeit aus, der letztere von der Freiheit. Beide befinden sich daher in zwei ganz von einander verschiedenen Welten.

sachen und Wirkungen widersprechen sie zwar sich selbst unmittelbar; das, was sie sagen, und das was sie thun, steht im Widerspruche. Nemlich, indem sie den Mechanismus *voraussetzen,* erheben sie sich über ihn; ihr Denken desselben ist etwas ausser ihm liegendes. Der Mechanismus kann sich selbst nicht fassen, eben darum, weil er Mechanismus ist. Sich selbst fassen, kann nur das freie Bewusstseyn. Hier fände sich sonach ein Mittel, sie auf der Stelle zu überführen. Aber gerade daran stösst es sich, dass diese Beobachtung völlig ausserhalb ihres Gesichtskreises liegt, und dass es ihnen an der Beweglichkeit und Fertigkeit des Geistes mangelt, im Denken eines Objects nicht nur dieses Object, sondern auch ihr Denken desselben zugleich mit zu denken; wie denn diese ganze, ihnen nothwendig unverständliche, Bemerkung nicht für sie gemacht wird, sondern für andere, die da sehen und wachen.

Es bleibt daher bei der oft ergangenen Versicherung: wir wollen jene nicht überzeugen, weil man das unmögliche nicht wollen kann; wir wollen ihr System ihnen nicht widerlegen, weil wir das nicht können. *Uns* zwar können wir ihr System widerlegen; es ist zu widerlegen und sehr leicht zu widerlegen; ein blosser Hauch des freien Menschen stösst es um; nur *ihnen* können wir es nicht widerlegen. Wir schreiben, reden, lehren nicht *für* sie, denn es giebt schlechthin keinen Punct, von welchem aus wir ihnen beikommen könnten. Sprechen wir *von* ihnen, so ist es nicht um ihrer, sondern um anderer willen, um vor ihren Irrthümern diese zu warnen, und sie von ihrem hohlen und nichts bedeutenden Geschwätze abzulenken. Diese Erklärung müssen sie nun nicht für verkleinernd halten. Sie legen nur ihr eigenes übles Bewusstseyn zu Tage, und setzen sich selbst öffentlich unter uns herab, wenn sie durch unsere Erinnerungen sich verkleinert fühlen. Sie sind ja von ihrer Seite in derselben Lage gegen uns; auch sie können uns nicht widerlegen, noch überzeugen, noch irgend etwas auf uns berechnetes und wirkendes vorbringen. Das sagen wir selbst; und wir würden nicht im mindesten unwillig werden, wenn sie es uns sagten. Wir sagen, was wir ihnen sagen, gar nicht mit dem bösen Sinne, ihnen Verdruss zu ver-

ursachen; sondern nur um ihnen und uns unnütze Mühe zu ersparen. Es würde uns wahrhaftig freuen, wenn sie es sich nicht verdriessen liessen. — Es liegt auch in der Sache selbst nichts verkleinerndes. Jeder, der heute seinem Bruder dieses Unvermögen aufrückt, hat nothwendig einst selbst in demselben Zustande sich befunden. Denn wir alle werden in ihm geboren, und es kostet Zeit, sich über denselben zu erheben. Gerade dann, wenn die Gegner durch jene ihnen so verhasste Erinnerung sich nicht zum Unwillen, sondern zum Nachdenken reizen liessen, ob nicht doch Wahrheit in ihr seyn möge, würden sie sich wahrscheinlich über das vorgerückte Unvermögen erheben. Sie wären von Stund an uns gleich, und aller Vorwurf fiele weg. Wir würden also in der friedlichsten Ruhe mit ihnen leben können, wenn sie es verstatteten; und die Schuld liegt nicht an uns, wenn wir zuweilen in harte Kriege mit ihnen verwickelt werden.

Daraus aber geht, welches im Vorbeigehen mit zu bemerken ich für sehr zweckmässig halte, zugleich hervor, dass, ob eine Philosophie Wissenschaft sey, nicht davon abhange, ob sie *allgemeingeltend* sey; wie einige Philosophen, deren sehr verdienstliche Arbeiten vorzüglich darauf gehen, allen einleuchtend zu werden, anzunehmen scheinen. Diese Philosophen fordern das Unmögliche. Was soll das heissen: eine Philosophie gilt wirklich allgemein? Wer sind denn die Alle, für welche sie gelten soll? Alles, was menschliches Angesicht trägt, doch wohl nicht; denn dann müsste sie auch für den gemeinen Mann, dem das Denken nie Zweck, sondern immer nur Mittel ist für seine nächsten Verrichtungen, und selbst für unmündige Kinder gelten. Also etwa die Philosophen? Aber wer sind denn die Philosophen? Doch wohl nicht alle diejenigen, die von einer philosophischen Facultät den Doctortitel erhalten haben; oder, die etwas haben drucken lassen, das sie philosophisch nennen; oder die wohl gar selbst Mitglieder irgend einer philosophischen Facultät sind? Gebe man uns doch einen bestimmten Begriff vom Philosophen, ohne uns erst einen bestimmten Begriff von der Philosophie, d. h. ohne uns die bestimmte Philosophie selbst gegeben zu haben! Es

ist sehr sicher vorauszusehen, dass diejenigen, welche im Besitz der Philosophie, als Wissenschaft, zu seyn glauben werden, allen, die diese ihre Philosophie nicht anerkennen, den Titel des Philosophen ganz absprechen, und sonach das Geltenlassen ihrer Philosophie selbst wieder zum Kriterium des Philosophen überhaupt machen werden. So müssen sie wohl verfahren, wenn sie consequent zu Werke gehen; denn die Philosophie ist nur Eine. Der Verfasser der Wissenschaftslehre z. B. hat schon längst geäussert, dass er für seine Person, inwiefern von der Wissenschaftslehre nicht als von *einer individuellen Darstellung*, welche ins unendliche vervollkommnet werden kann, sondern inwiefern von ihr, als einem Systeme des *transcendentalen Idealismus* die Rede ist, dieser Meinung sey; und er trägt keinen Augenblick Bedenken, dies hier nochmals mit ausdrücklichen Worten zn bekennen. Dadurch aber gerathen wir in einen greiflichen Cirkel. Meine Philosophie ist wirklich allgemeingeltend für Alles, was Philosoph ist, sagt dann jeder, wenn er nur selbst überzeugt ist, mit seinem vollkommenen Rechte; gesetzt, es nehme kein Sterblicher ausser ihm die Sätze derselben an: denn, setzt er hinzu, wem sie nicht gilt, der ist kein Philosoph.

Ich denke über diesen Punct so: Wenn auch nur Einer von seiner Philosophie vollkommen und zu allen Stunden gleich überzeugt ist, wenn er bei derselben vollkommen Eins ist mit sich selbst, wenn sein freies Urtheil im philosophiren, und das ihm aufgedrungene im Leben vollkommen übereinstimmen; so hat in diesem Einen die Philosophie ihren Zweck erreicht und ihren Umkreis vollendet; denn sie hat ihn bestimmt da wieder abgesetzt, von wo aus er mit der ganzen Menschheit ging: und nun ist die Philosophie, als Wissenschaft, wirklich in der Welt vorhanden, wenn sie auch ausser diesem Einen kein Mensch begriffe und annähme; ja wenn auch etwa jener Eine sie gar nicht ausser sich darzustellen wüsste. Man gebe hier nicht die triviale Antwort, dass alle Systematiker von jeher von der Wahrheit ihrer Systeme überzeugt gewesen. Diese Behauptung ist grundfalsch, und sie gründet sich lediglich dar-

auf, dass man nicht weiss, was Ueberzeugung ist. Was es sey, kann man nur dadurch erfahren, dass man selbst die Fülle der Ueberzeugung in sich selbst hat. Jene Systematiker waren nur von diesem und jenem verborgenen Puncte ihres Systemes überzeugt, dessen sie sich selbst vielleicht nicht klar bewusst waren, nicht aber vom Ganzen; sie waren nur in gewissen Stimmungen überzeugt. Dies ist keine Ueberzeugung. Ueberzeugung ist nur das, was von keiner Zeit und keiner Veränderung der Lage abhängt; was nicht ein dem Gemüthe nur Zufälliges, sondern selbst das Gemüth ist. Nur von dem unveränderlich und ewig Wahren kann man überzeugt seyn: Ueberzeugung vom Irrthum ist schlechterdings unmöglich. Solcher Ueberzeugten dürfte es in der Geschichte der Philosophie wohl wenig, es dürfte vielleicht kaum Einen, vielleicht auch nicht einmal diesen Einen geben. Ich rede nicht von den Alten. Ob diese die eigentliche Frage der Philosophie sich auch nur mit Bewusstseyn aufwarfen, — selbst dies ist zweifelhaft. Nur auf die grössten Denker der neueren Zeit will ich Rücksicht nehmen. — Spinoza konnte nicht überzeugt seyn; er konnte seine Philosophie nur *denken*, nicht sie *glauben*, denn sie stand in dem directesten Widerspruche mit seiner nothwendigen Ueberzeugung im Leben, zufolge welcher er sich für frei und selbstständig halten musste. Er konnte von ihr nur überzeugt seyn, inwiefern sie die Wahrheit, inwiefern sie einen Theil der Philosophie als Wissenschaft enthielt. Dass das bloss objective Raisonnement auf sein System nothwendig führe, davon war er überzeugt; denn darin hatte er recht: im Denken auf sein eigenes Denken zu reflectiren, fiel ihm nicht ein, und darin hatte er unrecht, und dadurch versetzte er seine Speculation in Widerspruch mit seinem Leben. Kant könnte überzeugt seyn; aber, wenn ich ihn recht verstehe, war er es nicht, als er seine Kritik schrieb. Er redet *von einer Täuschung, die stets wiederkehre, unerachtet man wisse, dass sie Täuschung sey.* — Woher kann Kant, besonders da er der erste war, der diese vermeintliche Täuschung an das Licht brachte, wissen, dass sie immer wiederkehre, und bei

wem konnte sie, als er seine Kritik schrieb, wiederkehren, ausser bei ihm selbst? Nur an sich selbst konnte er die Erfahrung gemacht haben. Wissen, dass man sich täuscht, und dennoch sich täuschen, ist nicht der Zustand der Ueberzeugung und Uebereinstimmung mit sich selbst, sondern der eines bedenklichen inneren Widerstreits. Es kehrt, meiner Erfahrung nach, keine Täuschung zurück; denn es ist überhaupt in der Vernunft keine Täuschung vorhanden. Welches soll denn diese Täuschung seyn? Doch wohl die, dass Dinge an sich unabhängig von uns ausser uns vorhanden seyen? Aber wer sagt denn das? Doch wohl nicht das gemeine Bewusstseyn; denn dieses, da es nur *von sich selbst* redet, kann gar nichts weiter aussagen, als dass für dasselbe selbst (für uns, auf diesem Gesichtspuncte des gemeinen Bewusstseyns), Dinge vorhanden sind; und dies ist keine Täuschung, die durch die Philosophie abgehalten werden könnte oder sollte: es ist unsere einige Wahrheit. Von einem Dinge an sich weiss das gemeine Bewusstseyn nichts, gerade darum, weil es das gemeine Bewusstseyn ist, welches doch hoffentlich nicht über sich selbst hinausspringt. Eine falsche Philosophie ist es, die diesen in *ihrem* Umkreise erdichteten Begriff erst in dasselbe hineinlegt. Diese gar sehr vermeidliche, und durch die wahre Philosophie von Grund aus zu vertilgende Täuschung hast du dir sonach ganz allein gemacht, und sobald du mit deiner Philosophie im Reinen bist, fällt es dir von den Augen, wie Schuppen, und die Täuschung kehrt nimmer wieder. Du wirst im Leben dann nichts weiter zu wissen vermeinen, als dass du endlich, und auf *diese bestimmte* Weise endlich bist, welche du dir durch das Vorhandenseyn *einer solchen Welt* ausser dir erklären musst; und es wird dir so wenig einfallen, diese Grenze zu durchbrechen, als es dir einfällt, nicht mehr du selbst zu seyn. Leibnitz konnte auch überzeugt seyn; denn wohlverstanden — und warum sollte er sich nicht selbst wohlverstanden haben? — hat er recht. Lässt höchste Leichtigkeit und Freiheit des Geistes Ueberzeugung vermuthen; lässt die Gewandtheit, seine Denkart allen For-

men anzupassen, sie auf alle Theile des menschlichen Wissens ungezwungen anzuwenden, alle erregten Zweifel mit Leichtigkeit zu zerstreuen, und überhaupt sein System mehr als Instrument, denn als Object zu brauchen; lässt Unbefangenheit, Fröhlichkeit und guter Muth im Leben auf Einigkeit mit sich selbst schliessen: so war vielleicht Leibnitz überzeugt, und der einige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie *).

11.

Noch gedenke ich mit zwei Worten einer sonderbaren Verwechselung. Es ist die des Ich, als intellectueller Anschauung, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, und des Ich, als Idee, mit welchem sie schliesst. Im Ich, als intellectueller Anschauung, liegt lediglich die Form der Ichheit, das in sich zurückgehende Handeln, welches freilich auch selbst zum Gehalte desselben wird; und diese Anschauung ist im obigen zur Genüge beschrieben. Das Ich ist in dieser Gestalt nur *für den Philosophen,* und dadurch, dass man es fasst, erhebt man sich zur Philosophie. Das Ich, als Idee, ist *für das Ich* selbst, welches der Philosoph betrachtet, vorhanden; und er stellt es nicht auf, als seine eigene, sondern als Idee des natürlichen, jedoch vollkommen ausgebildeten Menschen: gerade so, wie ein eigentliches Seyn nicht für den Philosophen, sondern nur für das untersuchte Ich stattfindet. Das letztere liegt sonach in einer ganz anderen Reihe des Denkens, als das erstere.

Das Ich, als Idee, ist das Vernunftwesen, inwiefern es die allgemeine Vernunft theils in sich selbst vollkommen dargestellt hat, wirklich durchaus vernünftig und nichts, als vernünftig ist; also, auch aufgehört hat, Individuum zu seyn, wel-

*) Einen geistvollen Abriss des Wesens der Leibnitzischen Philosophie, im Vergleich mit der Spinozischen, findet man in Schellings neuester Schrift: „Ideen zu einer Philosophie der Natur" in der Einleitung S. LXVI. ff. und S. XLI. ff.

ches letztere es nur durch sinnliche Beschränkung war: theils, inwiefern das Vernunftwesen die Vernunft auch ausser sich in der Welt, die demnach auch in dieser Idee gesetzt bleibt, ausführlich realisirt hat. Die Welt bleibt in dieser Idee, als Welt überhaupt, als Substrat mit diesen bestimmten mechanischen und organischen Gesetzen; aber diese Gesetze sind durchaus geeignet, den Endzweck der Vernunft darzustellen. Die Idee des Ich hat mit dem Ich, als Anschauung, nur das gemein, dass das Ich in beiden nicht als Individuum gedacht wird; im letzteren darum nicht, weil die Ichheit noch nicht bis zur Individualität bestimmt ist, im ersteren umgekehrt darum nicht, weil durch die Bildung nach allgemeinen Gesetzen die Individualität verschwunden ist. Darin aber sind beide entgegengesetzt, dass in dem Ich, als Anschauung, nur die Form des Ich liegt, und auf ein eigentliches Material desselben, welches nur durch sein Denken einer Welt denkbar ist, gar nicht Rücksicht genommen wird; da hingegen im letzteren die vollständige Materie der Ichheit gedacht wird. Von dem ersten geht die gesammte Philosophie aus, und es ist ihr Grundbegriff; zu dem letzteren geht sie nicht hin; nur im praktischen Theile kann diese Idee aufgestellt werden, als höchstes Ziel des Strebens der Vernunft. Das erstere ist, wie gesagt, ursprüngliche Anschauung, und wird auf die zur Genüge beschriebene Weise Begriff: das letztere ist nur Idee; es kann nicht bestimmt gedacht werden, und es wird nie wirklich seyn, sondern wir sollen dieser Idee uns nur ins unendliche annähern.

12.

Dies sind, so viel mir bekannt ist, die Misverständnisse, auf welche man Rücksicht zu nehmen hat, und zu deren Berichtigung man durch klare Erörterung etwas beitragen zu können hoffen darf. Wider gewisse andere Arten, sich gegen das neue System zu benehmen, giebt es keine Mittel, und es bedarf keines.

Wenn z. B. ein System, dessen Anfang und Ende und

ganzes Wesen darauf geht, dass die Individualität theoretisch vergessen, praktisch verläugnet werde, für Egoismus ausgegeben wird; von Leuten dafür ausgegeben wird, die gerade darum, weil sie selbst versteckte theoretische Egoisten, und offenbare praktische Egoisten sind, sich nicht zur Einsicht in dieses System erheben können; wenn aus dem Systeme geschlossen wird, der Urheber desselben habe ein böses Herz *), und aus dieser Bösherzigkeit des Urhebers wieder geschlossen wird, dass das System falsch sey; so lässt dagegen durch Gründe sich nichts ausrichten; denn die es sagen, wissen selbst nur zu wohl, dass es nicht wahr ist, und sie haben ganz andere Ursachen, es zu sagen, als die, dass sie es etwa selbst glauben. Das System selbst kümmert sie wohl am wenigsten; aber der Verfasser mag etwa an anderen Orten dieses oder jenes gesagt haben, das ihnen nicht gefällt, und mag ihnen — Gott mag wissen, wie oder wo! — auf irgend eine Weise im Wege stehen. Diese für ihre Person handeln ihrer Denkart und ihrem Interesse ganz gemäss; und es wäre ein thörichtes Unternehmen, wenn man sie bereden wollte, ihre Natur auszuziehen. Wenn aber tausend und aber tausend, die von der Wissenschaftslehre kein Wort wissen, noch Beruf haben, etwas davon zu wissen, und die keine Juden sind oder Judengenossen, keine Aristokraten oder Demokraten, keine Kantianer weder von der älteren, noch von irgend einer neueren Schule, und sogar keine Originalköpfe, denen der Verfasser der Wissenschaftslehre die wichtige Entdeckung, mit der sie

*) Ist diese Weise zu argumentiren noch nicht abgekommen, dürfte hier ein Gutmüthiger, der mit den neuesten Begebenheiten in der Literatur nicht ganz bekannt ist, fragen? Ich antworte: Nein, sie ist üblicher, als je, und wird vorzüglich gegen mich angewendet; zur Zeit nur noch mündlich, auf Kathedern u. dgl., sie wird aber nächstens auch in Schriften gebraucht werden. Die Zurüstung dazu findet man in der Antwort des Rec. der Schellingschen Schrift *vom Ich* in der A. L. Z. auf die Antikritik Herrn Schellings; gegen welche Antikritik denn auch freilich nicht viel anderes sich vornehmen liess, als dass man dem Verfasser und seinem Systeme bösen Leumund machte.

soeben vor das Publicum treten wollten, hinweggenommen, oder verrückt hat, — wenn diese jene Behauptung begierig auffassen, und sie wiederholen, und immer wiederholen, ohne irgend ein Interesse, wie es scheint, als damit man sie auch für gelehrt und für wohl unterrichtet halte in den Heimlichkeiten der neuesten Literatur: so lässt von diesen sich hoffen, dass sie um ihrer selbst willen unserer Bitte, besser zu bedenken, was sie reden, und warum sie es reden, einigen Eingang verstatten werden!

Versuch

einer neuen Darstellung

der

Wissenschaftslehre.

Philosophisches Journal Bd. VII. S. 1—20.
1797.

Versuch

einer neuen Darstellung

der

Wissenschaftslehre.

Philosophisches Journal Bd. VII. S. 1—20.

1797.

Erstes Capitel.

Alles Bewusstseyn ist bedingt durch das unmittelbare Bewusstseyn unserer selbst.

I.

Der Leser, mit welchem wir uns in Uebereinstimmung des Denkens zu versetzen haben, erlaube uns, ihn anzureden, und mit dem zutraulichen Du ihn anzureden.

1) Du kannst ohne Zweifel denken: Ich; und indem du dies denkst, findest du innerlich dein Bewusstseyn auf eine gewisse Weise *bestimmt;* du denkst *nur* etwas, ebendasjenige, was du unter jenem Begriffe des Ich befassest, und bist desselben dir bewusst; und denkst dann etwas anderes, das du sonst wohl auch denken kannst, und schon gedacht haben magst, nicht. — Es ist mir vor der Hand nicht darum zu thun, ob du mehr oder weniger, als ich selbst, in dem Begriffe: Ich, zusammengefasst haben magst. Worauf es mir ankommt, hast du denn doch sicherlich auch mit darin, und dies genügt mir.

2) Du hättest statt dieses bestimmten auch etwas anderes denken können, z. B. deinen Tisch, deine Wände, deine Fenster, und du denkst auch wohl diese Gegenstände wirklich, wenn ich dich dazu auffordere. Du thust es zufolge einer Aufforderung, zufolge eines Begriffs von dem zu denkenden; der, deiner Annahme nach, auch ein anderer hätte seyn können, sage ich. Du bemerkst sonach Thätigkeit und Freiheit in diesem deinem Denken, in diesem Uebergehen vom Denken des

Ich zum Denken des Tisches, der Wände, u. s. f. Dein Denken ist dir ein *Handeln.* Befürchte nicht, dass du mir durch dieses Geständniss etwas zugestehest, das dich hinterher reuen möchte. Ich rede nur von der Thätigkeit, der du in diesem Zustande unmittelbar bewusst wirst, und inwiefern du ihrer bewusst wirst. Solltest du aber in dem Fall seyn, hierbei gar keiner Thätigkeit dir bewusst zu werden — es sind mehrere berühmte Philosophen unseres Zeitalters in diesem Falle — so lass uns gleich hier in Frieden von einander scheiden: denn du wirst von nun an keines meiner Worte verstehen.

Ich rede mit denen, die mich über diesen Punct verstehen. Euer Denken ist ein Handeln, euer bestimmtes Denken ist sonach ein bestimmtes Handeln, d. h. das, was ihr denkt, ist gerade dieses, weil ihr im Denken gerade so handeltet; und es würde etwas anderes seyn (ihr würdet *etwas anderes* denken), wenn ihr in eurem Denken anders gehandelt hättet (wenn ihr *anders* gedacht hättet).

3) Nun sollet ihr hier insbesondere denken: *Ich.* Da dieses ein bestimmter Gedanke ist, so kommt er, nach den soeben aufgestellten Sätzen, nothwendig durch ein bestimmtes Verfahren im Denken zu Stande; und meine Aufgabe an dich, verständiger Leser, ist die: dir eigentlich und innigst bewusst zu werden, *wie* du verfährst, wenn du denkst: Ich. Da es seyn könnte, dass wir beide in diesem Begriffe nicht ganz dasselbe umfassten, so muss ich dir nachhelfen.

Indem du deinen Tisch oder deine Wand dachtest, warest du, da du ja, als verständiger Leser, der Thätigkeit in deinem Denken dir bewusst bist, in diesem Denken dir selbst *das Denkende:* aber *das Gedachte* war dir nicht du selbst, sondern etwas von dir zu unterscheidendes. Kurz, in allen Begriffen dieser Art soll, wie du es in deinem Bewusstseyn wohl finden wirst, das Denkende und das Gedachte zweierlei seyn. Indem du aber *dich* denkst, bist du dir nicht nur das Denkende, sondern zugleich auch das Gedachte; Denkendes und Gedachtes sollen dann Eins seyn; dein Handeln im Denken soll auf dich selbst, das Denkende, zurückgehen.

Also — *der Begriff oder das Denken des Ich besteht in*

dem auf sich Handeln des Ich selbst; und umgekehrt, *ein solches Handeln auf sich selbst giebt ein Denken des Ich, und schlechthin kein anderes Denken.* Das erstere hast du soeben in dir selbst gefunden und mir zugestanden: solltest du an dem zweiten Anstoss nehmen, und über unsere Berechtigung zur Umkehrung des Satzes Zweifel haben, so überlasse ich es dir selbst, zu versuchen, ob durch das Zurückgehen deines Denkens auf dich, als das Denkende, je ein anderer Begriff herauskomme, als der deiner selbst; und ob du dir die Möglichkeit denken könnest, dass ein anderer herauskomme. — Beides sonach, der Begriff eines in sich zurückkehrenden Denkens, und der Begriff des Ich, erschöpfen sich gegenseitig. Das Ich ist das sich selbst Setzende, und nichts weiter: das sich selbst Setzende ist das Ich, und nichts weiter. Durch den beschriebenen Act kommt nichts anderes heraus, als das Ich: und das Ich kommt durch keinen möglichen anderen Act heraus, ausser durch den beschriebenen.

Hier ersiehst du zugleich, in welchem Sinne dir das Denken des Ich zugemuthet wurde. Die Sprachzeichen nemlich sind durch die Hände der Gedankenlosigkeit gegangen, und haben etwas von der Unbestimmtheit derselben angenommen; man kann durch sie sich nicht sattsam verständigen. Nur dadurch, dass man den Act angiebt, durch welchen ein Begriff zu Stande kommt, wird derselbe vollkommen bestimmt. Thue, was ich dir sage, so wirst du denken, was ich denke. Diese Methode wird auch im Fortgange unserer Untersuchung ohne Ausnahme beobachtet werden. — So mochtest du vielleicht in den Begriff des Ich mancherlei aufgenommen haben, was ich in denselben nicht aufgenommen hatte, z. B. den Begriff deiner Individualität, weil auch dieser durch jenes Wortzeichen bedeutet wird. Alles dies wird dir nunmehr erlassen; nur dasjenige, was durch das blosse Zurückgehen deines Denkens auf dich selbst zu Stande kommt, ist das Ich, von welchem ich hier rede.

4) Die aufgestellten Sätze, *der unmittelbare Ausdruck unserer soeben gemachten Beobachtung,* könnten Bedenklichkeiten erregen nur unter der Bedingung, dass sie für etwas mehr ge-

halten würden, als für diesen unmittelbaren Ausdruck. Das Ich kommt nur durch das Zurückgehen des Denkens auf sich selbst zu Stande, sage ich: und rede dabei lediglich von demjenigen, was durch blosses Denken zu Stande kommen kann; was, wenn ich so denke, unmittelbar in meinem Bewusstseyn vorkommt, und was, wenn du so denkst, unmittelbar in deinem Bewusstseyn vorkommt; kurz, ich rede nur vom Begriffe des Ich. Von einem Seyn des Ich ausser dem Begriffe ist hier noch gar nicht die Rede; ob und inwiefern von einem solchen Seyn überhaupt die Rede entstehen könne, wird sich zu seiner Zeit zeigen. Um also den Leser vor allen möglichen Zweifeln sicher zu stellen, und vor aller Gefahr, im Verlaufe der Untersuchung den zugestandenen Satz in einem Sinne genommen zu sehen, den er nicht zugestehen wollte, füge ich zu den eben aufgestellten Sätzen: das Ich ist ein sich selbst Setzen, und dergl. hinzu: *für das Ich.*

Den Grund dieser Bedenklichkeit des Lesers, dass man ihn nicht etwa zu viel zugestehen lasse, kann ich auch zugleich mit anführen; auf die Bedingung, dass man sich dadurch nicht zerstreuen lasse: denn das Ganze ist eine zufällige Bemerkung, die hier noch nicht eigentlich zur Sache gehört, und bloss darum beigebracht wird, um keinen Augenblick einige Dunkelheit übrig zu lassen. — Dein Ich kommt lediglich durch das Zurückgehen deines Denkens auf dich selbst zu Stande, wurde behauptet. In einem kleinen Winkel deiner Seele liegt dagegen die Einwendung, — entweder: ich soll *denken,* aber ehe ich denken kann, muss ich *seyn;* oder die: ich soll *mich* denken, in mich zurückgehen; aber was gedacht werden soll, auf welches zurückgegangen werden soll, muss seyn, ehe es gedacht oder darauf zurückgegangen wird. In beiden Fällen postulirst du ein von dem Denken und Gedachtseyn deiner selbst unabhängiges, und demselben vorauszusetzendes *Daseyn* deiner selbst; im ersten Falle als des *Denkenden*, im zweiten als des *Zu-Denkenden.* Hierbei sage mir vorläufig nur dies: wer ist es denn, der da behauptet, dass du vor deinem Denken vorher gewesen seyn müssest? Das bist ohne Zweifel du selbst, und dieses dein Behaupten ist ohne Zweifel ein Den-

ken; und, wie du noch weiter behauptest, und wir dir mit beiden Händen zugeben, ein nothwendiges, in diesem Zusammenhange dir sich aufdringendes Denken. Du weisst doch hoffentlich von diesem vorauszusetzenden Daseyn nur insofern, inwiefern du es denkst; und dieses Daseyn des Ich ist sonach auch nichts mehr, als ein Gesetztseyn deiner selbst durch dich selbst. In dem Factum, das du uns aufgezeigt hast, liegt sonach, wenn wir es scharf genug ansehen, nichts mehr, als dies: *du musst deinem gegenwärtigen, zum deutlichen Bewusstseyn erhobenen Selbst-Setzen ein anderes solches Setzen, als ohne deutliches Bewusstseyn geschehen, voraus denken, worauf das gegenwärtige sich beziehe und dadurch bedingt sey.* Bis wir dir das fruchtbare Gesetz, nach welchem es so ist, aufzeigen, begnüge dich mit der Einsicht, dass das angeführte Factum weiter nichts aussagt, als das Angegebene, damit du durch dasselbe nicht irre gemacht werdest.

II.

Wir versetzen uns auf einen höheren Standpunct der Speculation.

1) Denke dich, und bemerke, wie du das machst: war meine erste Forderung. Bemerken musstest du, um mich zu verstehen (denn ich redete von etwas, das nur in dir selbst seyn konnte); und um in deiner eigenen Erfahrung als wahr zu befinden, was ich dir sagte. Diese *Aufmerksamkeit* auf uns selbst in jenem Acte war das uns beiden gemeinschaftliche *Subjective.* Dein Verfahren im Denken deiner selbst, welches bei mir auch kein anderes war, war es, *worauf* du merktest; es war der Gegenstand unserer Untersuchung: das uns beiden gemeinschaftliche *Objective.*

Jetzt aber sage ich dir: bemerke *dein Bemerken* deines Selbst-Setzens; bemerke, was du in der soeben geführten Untersuchung selbst thatest, und wie du es machtest, um dich selbst zu bemerken. Mache das, was bisher das Subjective war, selbst zum Objecte einer neuen Untersuchung, die wir gegenwärtig anheben.

2) Der Punct, um welchen es mir hier zu thun ist, ist

nicht so leicht getroffen: wird er aber verfehlt, so wird alles verfehlt, denn auf ihm beruht meine ganze Lehre. Der Leser erlaube mir daher, dass ich ihn durch einen Eingang leite, und ihn so nahe als möglich vor dasjenige hinstelle, was er zu beobachten hat.

Indem du irgend eines Gegenstandes — es sey derselbe die gegenüberstehende Wand — dir bewusst bist, bist du dir, wie du eben zugestanden, eigentlich deines Denkens dieser Wand bewusst, und nur inwiefern du dessen dir bewusst bist, ist ein Bewusstseyn der Wand möglich. Aber um deines Denkens dir bewusst zu seyn, musst du deiner selbst dir bewusst seyn. — *Du* bist — *deiner* dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach nothwendig dein *denkendes* Ich von dem im Denken desselben *gedachten* Ich. Aber damit du dies könnest, muss abermals das Denkende in jenem Denken ***Object*** eines höheren Denkens seyn, um Object des Bewusstseyns seyn zu können; und du erhältst zugleich ein neues ***Subject,*** welches dessen, das vorhin das Selbstbewusst*seyn* war, sich wieder bewusst sey. Hier argumentire ich nun abermals, wie vorher; und nachdem wir einmal nach diesem Gesetze fortzuschliessen angefangen haben, kannst du mir nirgends eine Stelle nachweisen, wo wir aufhören sollten; wir werden sonach ins unendliche fort für jedes Bewusstseyn ein neues Bewusstseyn bedürfen, dessen Object das erstere sey, und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewusstseyn annehmen zu können. — Du bist dir deiner, als des Bewussten, bewusst, lediglich inwiefern du dir deiner als des Bewusstseyenden bewusst bist; aber dann ist das Bewusstseyende wieder das Bewusste, und du musst wieder des Bewusstseyenden dieses Bewussten dir bewusst werden, und so ins unendliche fort: und so magst du sehen, wie du zu einem ersten Bewusstseyn kommst.

Kurz; auf diese Weise lässt das Bewusstseyn sich schlechthin nicht erklären. — Noch einmal; welches war das Wesen des soeben geführten Raisonnements, und der eigentliche Grund, warum das Bewusstseyn auf diesem Wege unbegreiflich war? Dieser: jedes Object kommt zum Bewusstseyn le-

diglich unter der Bedingung, dass ich auch meiner selbst, des bewusstseyenden Subjects, mir bewusst sey. Dieser Satz ist unwidersprechlich. — Aber in diesem Selbstbewusstseyn meiner, wurde weiter behauptet, bin ich mir selbst Object, und es gilt von dem Subjecte zu diesem Objecte abermals, was von dem vorigen galt; es wird Object und bedarf eines neuen Subjectes, und sofort ins unendliche. In jedem Bewusstseyn also wurde Subject und Object von einander geschieden und jedes als ein besonderes betrachtet; dies war der Grund, warum uns das Bewusstseyn unbegreiflich ausfiel.

Nun aber ist doch Bewusstseyn; mithin muss jene Behauptung falsch seyn. Sie ist falsch, heisst: ihr Gegentheil gilt; sonach folgender Satz gilt: es giebt ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und das Objective gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins und ebendasselbe sind. Ein solches Bewusstseyn sonach wäre es, dessen wir bedürften, um das Bewusstseyn überhaupt zu erklären. Wir gehen jetzo, ohne hierauf weiter zu achten, unbefangen zu unserer Untersuchung zurück.

3) Indem du dachtest, wie wir von dir forderten, jetzt Gegenstände, die ausser dir seyn sollten, jetzt dich selbst, wusstest du ohne Zweifel, dass, und was, und wie du dachtest; denn wir vermochten uns darüber mit einander zu unterreden, wie wir im obigen gethan haben.

Wie kamst du nun zu diesem Bewusstseyn deines Denkens? Du wirst mir antworten: ich wusste es unmittelbar. Das Bewusstseyn meines Denkens ist meinem Denken nicht etwa ein zufälliges, erst hinterher dazugesetztes, und damit verknüpftes, sondern es ist von ihm unabtrennlich. — So wirst du antworten, und musst du antworten; denn du vermagst dir dein Denken ohne ein Bewusstseyn desselben gar nicht zu denken.

Zuvörderst also hätten wir ein solches Bewusstseyn gefunden, wie wir es soeben suchten; ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und Objective unmittelbar vereinigt ist. Das Bewusstseyn unseres eigenen Denkens ist dieses Bewusstseyn. — Dann, du bist deines Denkens unmittelbar dir bewusst;

wie stellst du dies dir vor? Offenbar nicht anders, als so: deine innere Thätigkeit, die auf etwas ausser ihr (auf das Object des Denkens) geht, geht zugleich in sich selbst, und auf sich selbst. Aber durch in sich zurückgehende Thätigkeit entsteht uns, nach obigem, das Ich. Du warst sonach in deinem Denken deiner selbst dir bewusst, und dieses Selbstbewusstseyn eben war jenes unmittelbare Bewusstseyn deines Denkens; sey es, dass ein Object, oder dass du selbst gedacht wurdest. — Also das Selbstbewusstseyn ist unmittelbar; in ihm ist Subjectives und Objectives unzertrennlich vereinigt und absolut Eins.

Ein solches unmittelbares Bewusstseyn heisst mit dem wissenschaftlichen Ausdrucke eine *Anschauung*, und so wollen auch wir es nennen. Die Anschauung, von welcher hier die Rede ist, ist ein *sich Setzen als* setzend (irgend ein Objectives, welches auch ich selbst, als blosses Object, seyn kann), keinesweges aber etwa ein blosses *Setzen;* denn dadurch würden wir in die soeben aufgezeigte Unmöglichkeit, das Bewusstseyn zu erklären, verwickelt. Es liegt mir alles daran, über diesen Punct, der die Grundlage des ganzen hier vorzutragenden Systems ausmacht, verstanden zu werden, und zu überzeugen.

Alles mögliche Bewusstseyn, als Objectives eines Subjects, setzt ein unmittelbares Bewusstseyn, in welchem Subjectives und Objectives schlechthin Eins seyen, voraus; ausserdem ist das Bewusstseyn schlechthin unbegreiflich. Man wird immer vergeblich nach einem Bande zwischen dem Subjecte und Objecte suchen, wenn man sie nicht gleich ursprünglich in ihrer Vereinigung aufgefasst hat. Darum ist alle Philosophie, die nicht von dem Puncte, in welchem sie vereinigt sind, ausgeht, nothwendig seicht und unvollständig, und vermag nicht zu erklären, was sie erklären soll, und ist sonach keine Philosophie.

Dieses unmittelbare Bewusstseyn ist die soeben beschriebene Anschauung des Ich; in ihr setzt das Ich sich selbst nothwendig, und ist sonach das Subjective und Objective in Einem. Alles andere Bewusstseyn wird an dieses angeknüpft

und durch dasselbe vermittelt; wird lediglich durch die Verknüpfung damit zu einem Bewusstseyn: dieses allein ist durch nichts vermittelt oder bedingt; es ist absolut möglich und schlechthin nothwendig, wenn irgend ein anderes Bewusstseyn stattfinden soll. — Das Ich ist nicht zu betrachten, als blosses Subject, wie man es bis jetzt beinahe durchgängig betrachtet hat, sondern als Subject-Object in dem angegebenen Sinne.

Nun ist hier von keinem anderen Seyn des Ich die Rede, als von dem in der beschriebenen Selbstanschauung; oder, noch strenger ausgedrückt, von dem Seyn dieser Anschauung selbst. Ich bin diese Anschauung und schlechthin nichts weiter, und diese Anschauung selbst ist Ich. Es soll durch dieses sich selbst Setzen nicht etwa eine Existenz des Ich, als eines unabhängig vom Bewusstseyn bestehenden Dinges an sich, hervorgebracht werden; welche Behauptung ohne Zweifel der Absurditäten grösste seyn würde. Ebensowenig wird dieser Anschauung eine vom Bewusstseyn unabhängige Existenz des Ich, als (anschauenden) Dinges vorausgesetzt; welches meines Erachtens keine kleinere Absurdität ist, ohnerachtet man dies freilich nicht sagen soll, indem die berühmtesten Weltweisen unseres philosophischen Jahrhunderts dieser Meinung zugethan sind. Eine solche Existenz ist nicht vorauszusetzen, sage ich; denn, wenn ihr von nichts reden könnt, *dessen ihr euch nicht bewusst seyd,* alles aber, dessen ihr euch bewusst seyd, *durch das angezeigte Selbstbewusstseyn bedingt wird; so könnt ihr nicht hinwiederum ein Bestimmtes,* dessen ihr euch bewusst seyd, die von allem Anschauen und Denken unabhängig seyn sollende Existenz des Ich, *jenes Selbstbewusstseyn bedingen lassen.* Ihr müsset entweder gestehen, dass ihr von etwas redet, ohne davon zu wissen, welches ihr schwerlich thun werdet, oder ihr müsstet läugnen, dass das aufgezeigte Selbstbewusstseyn alles andere Bewusstseyn bedinge, welches euch, wenn ihr mich nur verstanden habt, schlechthin unmöglich seyn wird. — Es erhellet sonach hier auch dieses, dass man durch unseren ersten Satz, nicht nur für den angeführten, sondern für alle mögliche Fälle, unausbleiblich

auf den Standpunct des transcendentalen Idealismus gesetzt wird; und dass es ganz Eins ist, jenen verstehen, und von diesem überzeugt werden.

Also — die Intelligenz schaut sich selbst an, bloss als Intelligenz oder als reine Intelligenz, und in dieser Selbstanschauung eben besteht ihr Wesen. Diese Anschauung wird sonach mit Recht, falls es etwa noch eine andere Art der Anschauung geben sollte, zum Unterschied von der letzteren *intellectuelle* Anschauung genannt. — Ich bediene mich statt des Wortes Intelligenz lieber der Benennung: Ichheit; weil diese das Zurückgehen der Thätigkeit in sich selbst für jeden, der nur der geringsten Aufmerksamkeit fähig ist, am unmittelbarsten bezeichnet*).

*) Man bedient sich neuerdings, um denselben Begriff auszudrücken, häufig des Wortes: *Selbst*. Wofern ich richtig ableite, so bedeutet die ganze Familie, zu der dieses Wort gehört z. B. selbiger, u. s. w. derselbe, u. s. w. eine Beziehung auf ein schon Gesetztes: aber schlechthin, inwiefern es *durch seinen blossen Begriff* gesetzt ist. Bin *ich* dieses Gesetzte, so wird das Wort gebildet: *selbst*. *Selbst* setzt sonach den Begriff vom Ich voraus; und alles was darin von Absolutheit gedacht wird, ist aus diesem Begriffe entlehnt. Im populairen Vortrage ist das Wort: *Selbst* vielleicht darum bequemer, weil es dem dabei doch immer dunkel mit gedachten Begriffe des Ich überhaupt einen besonderen Nachdruck hinzufügt, dessen der gewöhnliche Leser wohl bedürfen mag: im wissenschaftlichen Vortrage musste, scheint es mir, der Begriff durch sein unmittelbares und eigenthümliches Zeichen benannt werden. — Welche Absicht aber *dadurch* erreicht werden solle, dass man beide Begriffe, den des Selbst und den des Ich, als verschieden, einander gegenüber stellt, und aus dem ersten eine erhabene, aus dem zweiten eine verabscheuungswürdige Lehre ableitet, wie es neuerlich in einer für das grössere Publicum bestimmten Schrift geschehen ist, deren Verfasser doch wenigstens historisch wissen musste, dass das letztere Wort auch noch in einer anderen Bedeutung genommen werde, und dass auf den dadurch bezeichneten Begriff in dieser Bedeutung ein System aufgebaut werde, welches jene verabscheuungswürdige Lehre keinesweges enthält: — welche Absicht dadurch erreicht werden solle, lässt sich schlechthin nicht begreifen, wenn man eine feindselige nicht annehmen will, noch kann.

III.

Noch ist ein Umstand in der Beobachtung der von uns geforderten Thätigkeit zu bemerken. Nehme man diese Bemerkung indess nur für eine beiläufige. Unmittelbar wird auf sie nicht fortgebaut; erst tiefer unten wird sich zeigen, welche Folgen sie habe. Nur können wir uns die Gelegenheit, die wir hier haben, sie zu machen, nicht entgehen lassen.

Du fandest im Vorstellen eines Objects, oder deiner selbst, dich thätig. Bemerke nochmals recht innig, was bei dieser Vorstellung der Thätigkeit in dir vorkam. — Thätigkeit ist Agilität, innere Bewegung; der Geist reisst sich selbst über absolut entgegengesetztes hinweg; — durch welche Beschreibung keinesweges etwa das unbegreifliche begreiflich gemacht, sondern nur an die in jedem nothwendig vorhandene Anschauung lebendiger erinnert werden soll. — Aber diese Agilität lässt sich nicht anders anschauen, und wird nicht anders angeschaut, denn als ein *Losreissen der thätigen Kraft von einer Ruhe;* und so hast du sie in der That angeschaut, wenn du nur wirklich vollzogen, was wir von dir verlangten.

Du dachtest meiner Aufforderung gemäss deinen Tisch, deine Wand u. s. w., und nachdem du thätig die Gedanken dieser Gegenstände in dir hervorgebracht hattest, warst du nun in ruhiger fixirter Contemplation derselben begriffen (*obtutu haerebas fixus in illo,* wie der Dichter sagt). Ich sagte dir: jetzt denke dich, und bemerke, dass dieses Denken ein Thun ist. Du musstest, um das verlangte zu vollziehen, dich losreissen von jener Ruhe der Contemplation, von jener Bestimmtheit deines Denkens, und dasselbe anders bestimmen; und nur inwiefern du dieses Losreissen und dieses Abändern der Bestimmtheit bemerktest, bemerktest du dich als thätig. Ich berufe mich hier lediglich auf deine eigene innere Anschauung; von aussen dir anzudemonstriren, was nur in dir selbst seyn kann, vermag ich nicht.

Das Resultat der gemachten Bemerkung wäre dieses: man

findet sich thätig, nur inwiefern man dieser Thätigkeit eine Ruhe (ein Anhalten und Fixirtseyn der inneren Kraft) entgegensetzt. (Der Satz, welches wir hier nur im Vorbeigehen erinnern, ist auch umgekehrt wahr: man wird sich einer Ruhe nicht bewusst, ohne eine Thätigkeit zu setzen. Thätigkeit ist nichts ohne Ruhe und umgekehrt. Ja, der Satz ist allgemein wahr, und wird im folgenden in dieser seiner allgemeinen Gültigkeit aufgestellt werden: Alle Bestimmung, was es nur sey, das bestimmt werde, geschieht durch Gegensatz. Hier sehen wir nur auf den vorliegenden einzelnen Fall.)

Welche besondere Bestimmtheit deines Denkens war es nun, die, als Ruhe, derjenigen Thätigkeit, durch die du dich selbst dachtest, unmittelbar vorher ging; oder genauer ausgedrückt, die damit unmittelbar vereinigt war, so dass du das eine nicht ohne das andere wahrnehmen konntest? — Ich sagte dir: denke *dich selbst*, um die Handlung, die du vollziehen solltest, zu bezeichnen, und du verstandest mich ohne weiteres. Du wusstest sonach, was das heisse: Ich. Aber du brauchtest nicht zu wissen, und wusstest meiner Voraussetzung nach nicht, dass dieser Gedanke durch ein Zurückgehen der Thätigkeit in sich selbst zu Stande komme, sondern solltest dies erst lernen. Nun aber ist das Ich laut obigem nichts anderes, als ein in sich selbst zurückgehendes Handeln; und ein in sich selbst zurückgehendes Handeln ist das Ich. Wie konntest du denn also das letztere kennen, ohne die Thätigkeit zu kennen, durch die es zu Stande kommt? Nicht anders, denn so: du fandest, indem du den Ausdruck: Ich, verstandest, *dich, d. h. dein Handeln als Intelligenz,* bestimmt auf eine gewisse Weise; jedoch ohne das bestimmte gerade, *als ein Handeln,* zu erkennen. Du erkanntest es nur als *Bestimmtheit*, oder *Ruhe,* ohne eigentlich zu wissen, noch zu untersuchen, woher jene Bestimmtheit deines Bewusstseyns komme; kurz, so wie du mich verstandest, war diese Bestimmtheit unmittelbar da. Darum verstandest du mich, und konntest deiner Thätigkeit, die ich aufforderte, die zweckmässige Richtung geben. Die Bestimmtheit deines Denkens

durch das Denken deiner selbst war sonach, und musste nothwendig seyn, diejenige Ruhe, von der du dich zur Thätigkeit losrissest.

Oder um die Sache deutlicher zu machen: — wie ich dir sagte: denke dich; und du das letztere Wort verstandest, vollzogst du *im Acte des Verstehens selbst* die in sich zurückgehende Thätigkeit, durch welche der Gedanke des Ich zu Stande kommt, nur ohne es zu wissen, weil du darauf nicht besonders aufmerksam warst; und daher kam dir das, was du in deinem Bewusstseyn vorfandest. Merke auf, wie du das machst, sagte ich dir ferner; und nun vollzogst du dieselbe Thätigkeit, die du schon vollzogen hattest, nur mit Aufmerksamkeit und Bewusstseyn.

Man nennt die innere Thätigkeit, in ihrer Ruhe aufgefasst, durchgängig den *Begriff.* Es war sonach der Begriff des Ich, der mit der Anschauung desselben nothwendig vereinigt war, und ohne welchen das Bewusstseyn des Ich unmöglich geblieben wäre; denn der Begriff erst vollendet und umfasst das Bewusstseyn.

Der Begriff ist überall nichts anderes, als die Thätigkeit des Anschauens selbst, nur nicht als Agilität, sondern als Ruhe und Bestimmtheit aufgefasst; und so verhält es sich auch mit dem Begriffe des Ich. Die in sich zurückgehende Thätigkeit als feststehend und beharrlich aufgefasst, wodurch sonach beides, Ich, als Thätiges, und Ich, als Object meiner Thätigkeit, zusammenfallen, ist der Begriff des Ich.

Im gemeinen Bewusstseyn kommen nur Begriffe vor, keinesweges Anschauungen als solche; unerachtet der Begriff nur durch die Anschauung, jedoch ohne unser Bewusstseyn, zu Stande gebracht wird. Zum Bewusstseyn der Anschauung erhebt man sich nur durch Freiheit, wie es soeben in Absicht des Ich geschehen ist; und jede Anschauung mit Bewusstseyn bezieht sich auf einen Begriff, der der Freiheit die Richtung andeutet. Daher kommt es, dass überhaupt, so wie in unserem besonderen Falle, das Object der Anschauung

vor der Anschauung vorher daseyn soll. Dieses Object ist eben der Begriff. Nach unserer gegenwärtigen Erörterung sieht man, dass dieser nichts anderes sey, als die Anschauung selbst, nur nicht als solche, als Thätigkeit, sondern als Ruhe aufgefasst.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld in Berlin.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fichte, Johann Gottlieb,

Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke

Bd.: 1. Abtheilung

1845

Coburg, Landesbibliothek -- B II 7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916100-6